This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

Fui 1517.7

Harvard College
Library

FROM THE BEQUEST OF

JOHN HARVEY TREAT

OF LAWRENCE, MASS.

CLASS OF 1862

LA SCOLASTIQUE

ET LES

TRADITIONS FRANCISCAINES

PAR

Le T. R. P. PROSPER de MARTIGNÉ

DÉFINITEUR ET EX-LECTEUR DE PHILOSOPHIE

DES FF. MINEURS CAPUCINS

PARIS

P. LETHIELLEUX, rue Cassette, 10

1888

LA SCOLASTIQUE

ET LES

TRADITIONS FRANCISCAINES

PAR

Le T. R. P. PROSPER de MARTIGNÉ

DÉFINITEUR ET EX-LECTEUR DE PHILOSOPHIE

DES FF. MINEURS CAPUCINS

PARIS

P. LETHIELLEUX, rue Cassette, 10

1888

Phil 1517.4

HARVARD COLLEGE LIBRARY
TREAT FUND
May 4, 1927

APPROBATIONS

NOS FR. BERNARDUS AB ANDERMATT,

Totius Ordinis Fratrum Minorum Sancti Francisci Capuccinorum Minister Generalis l. i.

Cum opus, cui titulus « *La Scolastique et les Traditions franciscaines* » auctore A. R. P. Prospero a Martigné, Provinciæ Parisiensis Definitore et Philosophiæ Lectore, a duobus Ordinis Theologis, a Nobis deputatis, revisum et approbatum fuerit, ac proinde in lucem edi posse ipsi probaverint : præsentium tenore animo lubenti facultatem concedimus, servatis de jure servandis, ut typis demandari possit et valeat.

Romæ, e Conventu Nostro Immac. Conceptionis,
die 18. Aprilis 1888.

F. BERNARDUS AB ANDERMATT.
Min. Glis Cap. I.

Paris, le 13 Juin 1888.

TRÈS RÉVÉREND ET CHER PÈRE,

Depuis bien des années déjà vous vous occupez de la Philosophie et de la Théologie scolastiques, tantôt pour vous-même, afin de pénétrer tous les secrets de cette science, tantôt et principalement comme lecteur, afin de l'enseigner à nos jeunes religieux. Vous en connaissez donc les sources, vous en avez suivi les évolutions et vous en possédez l'histoire.

Dans le cours de vos études, vous vous êtes aperçu qu'un côté du monde scolastique, et non pas le moindre, n'était pas suffisamment connu et que l'attention des savants eux-mêmes s'en était souvent détournée. Or, ces Scolastiques oubliés ou méconnus étaient précisément ceux qui vous étaient plus chers, les Docteurs Franciscains. Ils avaient été d'abord englobés dans la défaveur jetée par une histoire superficielle sur la Scolastique en général et surtout sur sa décadence finale. Puis, quand on a cherché à ressusciter les grandes figures des savants catholiques du moyen âge, ils avaient été négligés dans la poussière des bibliothèques. Il vous a donc semblé qu'il y avait non seulement un acte de piété filiale, mais un devoir de vraie justice à les faire mieux connaître au public instruit et à dissiper les nuages qu'une prévention séculaire avait amoncelés autour d'eux. Vous avez cru, avec justice, qu'il était de l'intérêt de l'Église de montrer l'admirable fécondité de ses idées, l'étonnante variété de ses doctrines et la maternelle liberté qu'elle laisse à ses enfants dans toutes les questions purement scientifiques.

Il vous a paru que pour atteindre mieux ce résultat, le meilleur moyen était de faire connaître ces grands Maîtres de l'École Franciscaine primitive, qui sont aussi de grands Maîtres de la Scolastique, Alexandre de Halès, saint Bonaventure, Richard de Médiavilla et le B. Jean Scot. Votre plan était grandiose. Sur chacune des questions philosophiques évoquées dans les siècles passés, comme à l'époque actuelle, vous pensiez reproduire ce que chacun de ces Docteurs avait dit de plus remarquable, en faire ressortir les ressemblances, en noter les différences, comparer ensuite cette doctrine à celle des Écoles et aux données de la science actuelle. C'eût été un immense travail demandant beaucoup de temps et de fatigues. Vous n'y avez pas renoncé assurément, mais vous avez cru qu'un travail préliminaire était à faire pour préparer votre grande œuvre, en faire comprendre l'importance, tout en présentant en lui-même un tableau aussi complet que possible de nos Traditions Franciscaines au sujet de la Scolastique.

Vous prenez donc les quatre grands Maîtres Franciscains et vous les montrez dans toute leur ampleur. Vous commencez par nous présenter l'homme et le religieux, vous nous faites ensuite connaître sa doctrine et vous nous dites l'influence qu'il a exercée. Dans son ensemble, leur enseignement rentre dans les grandes lignes de la Scolastique catholique, s'abreuve aux mêmes sources, procède par la même méthode, quoique par des chemins divers, et aboutit aux mêmes résultats, c'est-à-dire le triomphe de la Théologie catholique: Mais en même temps vous relevez et vous mettez en lumière ce que les grands Maîtres Franciscains ont de particulier dans leur tournure d'esprit, la direction spéciale de leurs pensées et la marche qu'ils impriment à leurs disciples. Vous signalez plus spécialement quelques points plus importants ou plus contestés de leurs doctrines. Vous les présentez sous leur vrai jour et vous les vengez ainsi, rien que par la force de l'évidence, de leurs injustes détracteurs.

Peut-être quelques lecteurs trouveront-ils que vous vous êtes étendu trop longuement sur quelques-unes de ces questions; peut-être vous reprocheront-ils d'avoir choisi les plus discutées ; mais on ne peut demander à un homme qui a fait de ces études l'objet constant de son application, de ne pas mettre en relief ce qu'il juge le plus important dans ses auteurs favoris. Je suis donc loin de vous désapprouver en cela. Cette partie de votre livre demandera, pour être goûtée des lecteurs, une connaissance peu ordinaire des questions de Philosophie scolastique, mais elle intéressera beaucoup ceux qui sont compétents en ces sciences.

Une autre partie de votre livre sera lue avec plaisir par le public auquel vous vous adressez, celle où vous faites connaître l'histoire de la Scolastique dans l'École franciscaine. A mon avis, un peu plus de détails eussent été utiles dans votre travail. J'aurais aimé surtout vous voir mettre plus en relief l'influence des Docteurs Franciscains sur les savants modernes et jusque sur la science contemporaine. Il m'eût été agréable de vous voir prendre quelques-unes des opinions ou même des principes les plus avérés de la science actuelle et montrer comment ils sont dérivés des enseignements métaphysiques de nos Maîtres. Mais sans doute vous avez jugé que la science actuelle, encore en voie d'évolution, n'avait pas amassé assez d'observations et de faits pour établir des principes bien certains, qu'elle avait encore des progrès à faire pour arriver à la claire compréhension des axiômes de la Scolastique. En tout cas, il est évident qu'elle aurait tout avantage à emprunter plus de choses à nos Maîtres, à s'abriter plus souvent sous leur autorité et à se laisser conduire par leur irréfragable puissance de déduction.

Votre travail avait commencé à paraître dans une *Revue* justement estimée. Ceux-là surtout qui vous avaient lu avec intérêt seront heureux de trouver votre œuvre complétée, agrandie dans le beau volume que vous leur offrez

aujourd'hui. Quant aux autres, nous ne pouvons que leur recommander cette étude aussi neuve et intéressante qu'elle est sérieuse et bien pensée.

Vous ne faites, par cette publication : *La Scolastique et les Traditions franciscaines,* qu'entrer dans les vues du savant Pontife qui préside aux destinées de l'Église et qui recommande si instamment l'étude de la Scolastique et de ses grands Maîtres. Vous apportez ainsi votre pierre à cet édifice grandiose qu'Il veut élever à la gloire de Dieu et de son Église.

Vous avez obtenu pour votre livre l'approbation de nos Supérieurs, il ne m'appartient donc pas de vous approuver de nouveau : mais, dans mon humble sphère, je ne saurais manquer de vous féliciter de grand cœur du témoignage que vous rendez à la vérité en faisant connaître nos anciens Maîtres et vous encourager à poursuivre votre œuvre de science vraie en même temps que de piété filiale.

Veuillez, Très Révérend et cher Père, agréer l'expression de tous mes bons sentiments en N.-S.

Fr. Arsène de Chatel.

O. M. C.

Min. prov.

ÉVÊCHÉ D'ANGERS

Angers, le 18 décembre 1888.

— MON RÉVÉREND PÈRE,

J'ai lu avec le plus vif intérêt l'ouvrage que vous venez de consacrer aux Traditions philosophiques et théologiques de la grande École franciscaine. Vous y avez déployé une vaste érudition et un rare talent d'analyse. Aussi bien quels éminents penseurs que les quatre Maîtres dont vous appréciez les travaux à jamais dignes d'admiration : Alexandre de Halès, saint Bonaventure, Richard de Middletown et Duns Scot! Vous en parlez avec l'accent de piété filiale d'un religieux justement fier des gloires de son Ordre, sans vous départir des règles que le respect de la vérité impose à une critique impartiale. J'ai été tout particulièrement frappé de votre parallèle entre les opinions de Duns Scot et de saint Thomas sur certains points controversés; et, sans vouloir me prononcer à votre suite, j'aime à constater que je n'ai trouvé nulle part un travail de comparaison plus précis, ni plus sérieux. Votre admiration pour l'Ange de l'École ne vous fait pas oublier les mérites de cet esprit si original et si hardi dont le nom est devenu inséparable du triomphe de l'Immaculée-Conception de Marie. C'est néanmoins à saint Bonaventure que vous rattachez de préférence les vraies traditions de l'École franciscaine, et avec raison ; car c'est le Docteur séraphique que l'immortel Sixte-Quint unissait à Saint Thomas dans une gloire commune. Quoi qu'il puisse en être de ce point d'histoire, votre ouvrage fait le plus grand honneur à l'Ordre de saint François; et c'est pour moi une véritable satisfaction de pouvoir en recommander la lecture à tous ceux qui s'occupent de ces questions si hautes et si dignes d'attention.

Agréez, mon Révérend Père, avec mes félicitations, l'assurance de mes sentiments affectueux et dévoués,

✝ CH.-ÉMILE, *Ev. d'Angers.*

PRÉFACE

Nous enseignions aux jeunes religieux de notre Ordre les *Elementa* de Sansévérino, quand la pensée nous vint — il y a de cela plus de quinze ans — de comparer entre elles les doctrines philosophiques d'Alexandre de Halès, de saint Bonaventure, de Richard de Middletown et de Duns Scot. Ces grands Docteurs méritent d'être appelés les quatre Maîtres de l'enseignement philosophique et théologique dans l'Ordre de saint François, et à ce titre, il nous paraissait utile de mettre en relief la conformité qui peut exister entre leurs doctrines.

Pendant tout le temps consacré à mûrir cette idée, pendant le temps, plus long encore, consacré à préparer sa réalisation, personne ne fut initié à notre projet. Nous ne jugeâmes bon d'en entretenir nos supérieurs, qu'au moment où il fallut en venir à un commencement d'exécution. Cette première ouverture fut très bien accueillie du Très Révérend Père Arsène de Chatel, Ministre Provincial de notre Province de Paris, qui avec l'autorisation de commencer le travail, daigna nous accorder de précieux encouragements et nous promettre tout ce qui pourrait faciliter notre œuvre.

Cette autorisation, amena comme conséquence, la divulgation de l'idée de notre projet. Une fois connue, cette idée fut examinée, discutée et jugée diversement ; elle fut surtout considérablement ampliflée. D'un seul bond, on lui fit franchir les limites de la Philosophie pour l'étendre à toute la Théologie. Ce n'était donc plus seulement un ou deux volumes qu'il s'agissait de préparer et de livrer au public, mais bien vingt ou trente volumes in-folio. Or, comment un religieux, atteint d'une de ces maladies qui ne pardonnent point, pouvait-il raisonnablement entreprendre un tel travail ? De plus, aucun Ordre religieux en France n'était en situation, à l'heure actuelle, de se lancer dans une telle entreprise. En effet, les Ordres religieux en France, loin d'être assurés du lendemain, n'ont même pas la sécurité du jour présent. Tout, dans la législation, tend à rendre leur recrutement de plus en plus difficile et à tarir la source des vocations. Non content de leur préparer ainsi un triste avenir, le gouvernement républicain rend leur existence de chaque jour plus précaire. Des lois fiscales, uniquement dirigées contre les Congrégations religieuses, les obèrent et préparent leur ruine. Ce n'était donc pas le moment, concluait-on, de commencer un travail que tout condamnait à rester inachevé.

Ces déductions étaient justes, elles découlaient logiquement des prémisses posées ; mais ces prémisses venaient d'une notion aussi inexacte qu'exagérée de ce que nous nous proposions d'exécuter. Pour rendre impossible à l'avenir toute altération de notre pensée, il devenait nécessaire de l'exposer clairement et surtout de la fixer par écrit. Il fut donc convenu que nous commencerions par dire ce que nous voulions faire, pourquoi et comment nous voulions le faire.

Nous nous mîmes à l'œuvre, et le résultat de ce premier travail fut ce qui constitue le fond des chapitres VI et VII, c'est-à-dire les deux derniers chapitres, du volume actuel. Ce n'était encore qu'une brochure, mais les désirs et les obser-

vations de ceux qui l'examinèrent en firent sortir un volume. Plusieurs, en effet, tout en jugeant bonne et utile l'idée de l'ouvrage, formulèrent des *desiderata*.

L'idée de ce travail, disait l'un, a été conçue et préparée longtemps avant l'élévation de Léon XIII sur la chaire pontificale, elle ne peut donc être légitimement attribuée à aucun esprit d'opposition contre la direction donnée aux études par ce grand Pontife; cependant il serait bon de montrer comment elle s'harmonise avec sa volonté. Ce désir était trop légitime pour n'être pas pris en considération. Nous avons cherché à lui donner satisfaction dans une *Introduction* composée à cet effet.

Vous parlez sans cesse, disaient d'autres, des quatre Maîtres de l'Ordre; de plus vous affirmez que saint Bonaventure a été le Maître préféré des Capucins, tandis que les autres branches de l'Ordre lui ont préféré Duns Scot. Or de ces trois affirmations une seule paraît bien constatée : c'est que Duns Scot a été le principal Maître de l'Ordre ; pour les deux autres, une petite démonstration ne serait pas inutile. C'était là tout un chapitre que l'on nous demandait : c'est le premier de l'ouvrage.

Une demande bien autrement sérieuse fut celle d'une étude sur la vie et les écrits de chacun des quatre grands Docteurs. Cette demande nous parut excessive et fut tout d'abord assez mal accueillie. Nous voyions, en effet, notre brochure grossir indéfiniment et prendre les proportions d'un gros volume. De plus nous nous sentions entraîné dans des études auxquelles nous n'étions pas préparé. Nous avions bien étudié la Doctrine philosophique des quatre Docteurs, mais nous nous étions fort peu occupé de tout ce qui regardait leur vie, comme des jugements portés sur leurs écrits. Ce n'était donc pas sans motif que nous refusions d'accéder à cette dernière demande.

Mais, d'un autre côté, comment nier l'utilité d'une semblable étude quand on se propose d'inspirer l'amour des Maîtres de l'École franciscaine. Ce n'est certes pas en lisant

l'article de Feller sur Alexandre de Halès (1), celui de Daunou sur Richard de Middletown (2), que l'on se sentira porté à étudier leurs écrits. Ce que disent de nos jours les néo-scolastiques sur Duns Scot n'est pas de nature non plus à inspirer une grande estime pour ses opinions. Si donc quelqu'un désire voir ces Docteurs aimés et étudiés, il doit tout d'abord les faire connaître et leur concilier un peu de l'estime à laquelle ils ont droit.

Ce fut là ce qui, joint aux instances de plusieurs religieux, nous détermina à entreprendre les études demandées sur les Maîtres de l'enseignement dans l'Ordre. Quatre longs chapitres ont été consacrés à ce difficile travail, qui a demandé beaucoup de temps et exigé de patientes recherches. Ces quatre chapitres, unis aux trois autres dont nous avons déjà parlé, constituent tout notre ouvrage.

Nous n'avons pas lieu de regretter d'avoir acquiescé aux demandes de nos examinateurs. Tous leurs *desiderata,* à l'exception toutefois d'un article sur Richard de Middletown et du chapitre consacré à Duns Scot, ont paru en articles dans la *Revue des Sciences Ecclésiastiques* (1884-1885). Or, cette publication nous a valu de France et de l'Étranger des sympathies nombreuses et de puissants encouragements ; elle nous a même valu l'honneur d'une demande à laquelle nous étions loin de penser.

Notre étude sur saint Bonaventure était à peine publiée, que des religieux de l'Ordre nous demandaient à traduire en italien les articles déjà parus. Avec l'agrément du Directeur de la *Revue,* nous accordâmes volontiers cette autorisation. Le Révérend Père Louis de Piedelama, des Mineurs

(1) *Biographie universelle par F.-X. de Feller. Tom. I, p.* 150. *Paris,* 1833.

(2) *Histoire littéraire de France. Ouvrage commencé par des Religieux Bénédictins de la Congrégation de Saint-Maur et continué par des membres de l'Institut (Académie des Inscriptions et Belles-Lettres). Tom. XXI. Article sur Richard de Middletown.*

Réformés, se mit à l'œuvre ; il vient de publier à Assise, dans une brochure de près de deux cents pages, les trois premiers chapitres du présent ouvrage (1).

Un autre religieux italien, le Très Révérend Père Louis de Parme, Ministre Provincial des Frères Mineurs de l'Observance, s'est inspiré de notre étude sur saint Bonaventure dans un discours adressé aux jeunes Scolastiques de sa Province de Bologne. Pour accroître en eux l'amour de la Doctrine du séraphique Docteur, il a proposé à leurs réflexions les caractères sublimes qui la distinguent, soit qu'on la considère en elle-même, soit qu'on la considère dans son principe ou dans sa fin. Avec autant de modestie que de bienveillance, il a indiqué la source à laquelle il avait puisé le sujet de son discours, et il l'a fait en termes beaucoup trop flatteurs pour notre modeste travail (2).

Ces divers témoignages d'estime et d'intérêt nous imposaient l'obligation de mener à bonne fin notre projet. Du reste nous n'avions plus à composer que l'étude sur Duns Scot. C'était, il est vrai, la partie la plus ingrate et la plus difficile. Pour beaucoup, la vie de Duns Scot a tout juste l'autorité d'une légende composée de fables, qui ont été inventées dans le but de le grandir outre mesure et de l'égaler à saint Thomas (3) ; ses écrits sont un tissu de subtilités inintelligibles, de conceptions bizarres, d'opinions hasardées, dont il convient de s'éloigner avec horreur.

Ceux qui pensent ainsi ne se doutent pas qu'ils substituent une légende à une autre légende. Si la foi a eu autrefois ses légendes, la science a les siennes aujourd'hui.

(1) *La Scolastica e le Tradizioni Francescane per il P. Prospero cappuccino, versione dal Francese del P. Luigi da Piedelama Min. Ref. della Provincia Serafica. — Assisi, Tipografia Metastasio,* 1887.

(2) *Oratio super characteribus Doctrinæ Bonaventurianæ fr. Aloysii de Parma, Sacræ Theologiæ Lectoris generalis et Minorum Observantium Provinciæ Bononiæ Ministri. Placentiæ,* 1887.

(3) *Histoire littéraire de France... Tom. XXV, p.* 401.

Or légende pour légende, nous préférons encore la légende des âges de foi. Quand, en effet, la foi formait ses légendes, c'était généralement dans le but de grandir et d'embellir les personnes et les choses. Quand au contraire, la prétendue science du jour fabrique ses légendes, c'est pour rabaisser, enlaidir et avilir tout ce qu'elle touche : les systèmes, les opinions et les personnes.

Pour Duns Scot, comme pour les autres Maîtres de l'Ecole franciscaine, nous avons cherché à éviter ces deux excès. Nous avons voulu les montrer tels qu'ils sont dans leur vie et leurs écrits. Ceux qui nous liront remarqueront, sans aucun doute, que l'amour des Docteurs de l'Ordre se fait jour à travers les pages de cet ouvrage; mais ils remarqueront aussi que cet amour est contenu par le respect de la vérité et le désir de la charité.

Etre vrai et rester charitable ont été les deux grandes préoccupations de notre esprit. Avons-nous atteint ce double but? Nous laissons au lecteur le soin de se prononcer. Tout ce que nous pouvons assurer, c'est que nous avons toujours voulu rester dans la voie que nous nous étions tracée. Nous avons dit les choses comme nous les comprenions; nous nous sommes efforcé de respecter les personnes, alors même que ces personnes s'attaquaient à ce que nous aimons et estimons le plus. Le lecteur voudra bien tenir compte de cette bonne volonté; et s'il est contraint de condamner l'expression, il excusera au moins l'intention.

Le Mans, fête de l'Immaculée-Conception, 8 décembre 1887.

Fr. PROSPER DE MARTIGNÉ, O. M. C.

INTRODUCTION

Notre siècle, témoin de bien des retours vers le passé, n'a pas vu sans étonnement reparaître avec honneur l'ancienne Scolastique, si abhorrée depuis l'époque de la Renaissance. C'est l'initiative individuelle qui a préparé et commencé ce mouvement intellectuel : les séminaires et les Ordres religieux y sont entrés peu à peu. L'Ordre de saint François, se rappelant ses Traditions, n'a pas été le dernier à suivre ce mouvement. Nous lisons avec plaisir dans le *Lexicon Bonaventurianum* des Pères Antoine Marie de Vicence et Jean de Rubino, que le Révérendissime Père Bernardin de Porto Gruaro, actuellement Ministre Général de l'Observance, introduisait, dès 1856, dans sa Province réformée de Venise, l'étude de la Philosophie scolastique de saint Thomas, afin de préparer les jeunes religieux à l'intelligence des écrits de saint Bonaventure (1). Devenu Ministre Général à l'*Ara Cœli,* il a voulu étendre à cette partie considérable de l'Ordre Franciscain l'heureuse innovation réalisée dans sa Province de Venise (2).

(1) « Jam inde ab anno 1856 prædictus Reverendissimus P. Minister Generalis, tunc Reformatæ Provinciæ Venetiarum moderator, philosophiam thomisticam, auctore P. Antonio Goudin, veluti clavim ad thesauros Bonaventurianos reserandos peraptam, clericis nostris tradi jussit. » (*Lexicon Bonaventurianum Philosophico-Theologicum... opera et studio P. P. Antonii Mariæ à Vicetia Min. Prov., et Joannis a Rubino, Lect. theolog. min. Reform. Prov. Venetæ lucubratum*, p. 311).

(2) Reverendissimus Pater Bernardinus a Portu Romatino, totius ordinis Minorum Minister generalis, inter alia quæ pro muneris sui officio ad bonum commune suscepit, totis viribus operam dedit, ut seraphici doctoris S. Bonaventuræ doctrina modis omnibus illustraretur, ejusque studium in scholis ordinis promoveretur ». (*Lexicon Bonaventurianum*, p. 7).

Pendant que ces choses se faisaient en Italie chez les Frères Mineurs réformés, les Capucins de l'ancienne Province de France reprenaient de leur côté l'étude de la Scolastique. Depuis plus de vingt ans, les Provinces françaises de notre Ordre n'ont pas cessé de suivre cette voie, seule conforme aux Traditions Franciscaines.

D'abord restreint et localisé, ce mouvement intellectuel tendait de plus en plus à s'étendre et à se généraliser. C'est alors que Dieu a placé à la tête de son Église le Souverain Pontife Léon XIII, dont un des titres de gloire sera d'avoir imprimé une nouvelle impulsion à ce mouvement et de l'avoir dirigé. Par sa lettre encyclique « *Æterni Patris* » du 4 août 1879, le Souverain Pontife fait le plus grand éloge de la Scolastique, en recommande l'étude et indique sous quel maître il convient de l'étudier. Saint Thomas, que les siècles ont appelé l'Ange de l'École, le Prince de la Scolastique, est le Docteur selon le cœur de Léon XIII. Après lui vient saint Bonaventure. Saint Thomas et saint Bonaventure sont, en effet, d'après Sixte-Quint et Léon XIII, les deux plus illustres Docteurs de la Théologie scolastique. Doués d'un esprit supérieur, ils ont pu, par une étude suivie, par de grands travaux, des veilles prolongées, approfondir, perfectionner, parfaitement coordonner, expliquer admirablement la Théologie scolastique, et la léguer ainsi à la postétérité (1).

Puisque Léon XIII a cité avec éloge et fait siennes les paroles de Sixte-Quint sur la Théologie scolastique et sur la primauté d'honneur qui revient à saint Thomas et à saint Bonaventure, nous ne pouvons résister au plaisir de montrer comment Sixte-Quint les unit dans une commune gloire : « Ils sont, dit-il, les deux oliviers et les deux chandeliers brillants de la maison de Dieu, qui éclairent l'Église entière par l'abondance de leur charité et la lumière de leur Doctrine. Par une singulière Providence de Dieu, ils ont paru en même temps, comme deux étoiles sorties des

(1) « Inventa est a majoribus nostris, sapientissimis viris, Theologia scolastica, quam duo potissimum gloriosi Doctores, angelicus S. Thomas et seraphicus S. Bonaventura, clarissimi hujus facultatis professores... excellenti ingenio, assiduo studio, magnis laboribus et vigiliis excoluerunt atque ornarunt, eamque optime dispositam multisque modis præclare explicatam posteris tradiderunt ». (Bulle *Æterni Patris*, 4 août 1879).

deux familles les plus illustres entre les Ordres réguliers, familles principalement utiles à la sainte Église pour la défense de la religion catholique, et toujours prêtes à embrasser toutes sortes de travaux et de périls pour la foi orthodoxe. En effet, de leur sein, comme d'un sol fertile et bien cultivé, naissent tous les jours des plantes fécondes et fructueuses, c'est-à-dire des hommes puissants en doctrine et en sainteté, qui apportent un secours fort et fidèle à la barque de Pierre, agitée par tant de flots, et au Pontife chargé d'en tenir le gouvernail avec une sollicitude continuelle. Ces deux saints, contemporains et condisciples, adonnés aux mêmes études et devenus maîtres en même temps, appelés au Concile de Lyon par le Pape Grégoire X, et honorés de la même manière, unis étroitement durant le pèlerinage de cette vie par les liens de la charité fraternelle, par une amitié vraiment spirituelle et la société de saints travaux, montés d'un même pas à la céleste patrie, et mis en même temps en possession de la félicité, ces deux saints jouissent, glorieux, de l'éternelle béatitude, et là dans un même sentiment de charité, comme nous le croyons pieusement, ils prient et implorent le secours divin pour nous qui sommes soumis à un labeur pénible en cette vallée de larmes. Aussi le Pape Sixte IV, reconnaissant combien semblables étaient ces deux saints, et les considérant comme deux frères dans le Christ, a-t-il décrété que saint Bonaventure aurait les mêmes prérogatives de vénération et d'honneur que saint Thomas (1).

Sixte-Quint ne pensait pas autrement que son illustre prédécesseur sur ce dernier point. Or saint Thomas avait

(1) « Hi enim « sunt duae olivae et duo candelabra » (*Apoc. XI*, 4), in domo Dei lucentia, qui et caritatis pinguedine et scientiæ luce totam Ecclesiam collustrant; hi singulari Dei Providentia eodem tempore tanquam duæ stellæ exorientes, ex duabus clarissimis regularium Ordinum familiis prodierunt, quæ Sanctæ Ecclesiæ ad catholicam religionem propugnandam maxime utiles, et ad omnes labores et pericula pro orthodoxa fide subeunda paratæ semper existunt, ex quibus, tanquam ex fertili et bene culto solo, quotidie per Dei gratiam fecundæ et fructosæ plantæ procreantur, hoc est viri doctrina et sanctitate præstantes, qui Petri naviculæ, tot fluctibus agitatæ, et Romano Pontifici, ejus clavum non sine magna sollicitudine tenenti, fortem et fidelem operam navant. Hi duo sancti, cum essent coævi iisdemque studiis dediti, condiscipuli, simul magistri, pari ratione a Gregorio decimo summo Pontifice, cum ambo ad concilium evo-

été comblé de gloire par saint Pie V (1566-1572). Il devait à ce grand Pape son titre de Docteur et une magnifique édition de ses œuvres. Sixte-Quint (1585-1590) crut devoir imiter saint Pie V en faisant pour saint Bonaventure ce que son prédécesseur avait fait pour saint Thomas. Il lui décerna le titre de Docteur, et voulut que l'imprimerie vaticane publiât une nouvelle édition de ses œuvres. Tout cela lui parut un acte de pure justice ; puisqu'il y a, entre ces deux saints, une si grande union et une telle similitude de vertu, de sainteté, de doctrine et de mérite : « *Cum tam multa inter eos virtutis, sanctitatis, doctrinæ, meritorum conjunctio et similitudo intercedat* (1) ».

Peut-on dire, avec le Père Antoine Marie de Vicence, dans son *Lexicon Bonaventurianum* (2) et dans son édition du *Breviloquium*, que Léon XIII a ratifié et formellement confirmé l'éloge si remarquable de saint Bonaventure fait par Sixe-Quint il y a trois siècles? Tout le monde ne sera peut-être pas de cet avis, et plusieurs inclineront avec nous vers un sentiment opposé. Sixte-Quint aura peut-être un continuateur de sa pensée; mais pour nous Léon XIII a repris et perfectionné l'œuvre de saint Pie V.

A cause de cette prédilection marquée de Léon XIII pour saint Thomas, une question se pose. L'Ordre Franciscain doit-il abandonner ses Docteurs pour marcher à la suite de saint Thomas? Avant de répondre à cette question nous allons élever au-dessus de toute contestation les trois propositions suivantes : 1° Ni Pie IX, ni Léon XIII, n'ont voulu entraver la liberté d'opinion sur les divers systèmes de la

carentur, honorati, et in hujus vitæ peregrinatione fraterna caritate, spirituali familiaritate, sanctorum laborum societate valde conjuncti fuerunt, et denique pari gressu ad cœlestem patriam commigrantes, pariter felices et gloriosi illa sempiterna beatitudine perfruuntur ubi eodem caritatis affectu, ut pie credimus, pro nobis in hac lacrymarum valle laborantibus orant divinamque opem implorant, ut merito... Sixtus IV, hos duos sanctos persimiles et quasi geminos in Christo fratres agnoscens, statuerit, S. Bonaventuram consimili venerationis et honoris prærogativa atque S. Thomam decorandum esse.» (*Litter. Decret.* « *Triumphantis Hierusalem* », 14 mars 1588).

(1) *Litter. Decret.* « *Triumphantis Hierusalem.* » (14 mars 1588).

(2) « Quod quidem præclarissimum elogium, Leo XIII in præcitatis Litteris (*Æterni Patris*) ratum habuit et expresse confirmavit. » (*Lexicon Bonaventurianum...*, p. 312).

Scolastique ; — 2° Les Souverains Pontifes désirent beaucoup voir les Ordres religieux rester fidèles à leurs Traditions ; — 3° Ils ont souvent approuvé l'engagement pris par l'Ordre de saint François de suivre d'autres Maîtres que saint Thomas.

I. *Ni Pie IX, ni Léon XIII n'ont voulu entraver la liberté d'opinion sur les divers systèmes de la Scolastique.* — Nul n'oserait affirmer le contraire pour Pie IX après la lettre de Mgr Czacki, écrite par l'ordre du Saint-Père au Recteur de l'Université catholique de Lille, lettre dans laquelle nous lisons les paroles suivantes : « Ceux-là abusent gravement des lettres écrites par Sa Sainteté, le 23 juillet 1874, au Docteur Travaglini pour recommander l'œuvre (c'est-à-dire l'Académie de saint Thomas) fondée par cet illustre médecin, qui prétendent que Sa Sainteté a voulu réprouver certains systèmes philosophiques opposés à celui que le même Docteur et ses associés ont adopté sur la matière première et la forme substantielle des corps, puisque ces autres systèmes, aussi bien que ce dernier, sont non-seulement admis par plusieurs savants catholiques, mais encore reçus dans les principaux athénées pontificaux de cette ville de Rome, capitale de l'Univers chrétien ».

Si cette dernière partie de la citation n'est plus vraie sous Léon XIII, la première l'est toujours, ainsi que l'affirmait Monseigneur Pie en 1878. Il avait dit aux élèves de son Grand-Séminaire, le 29 novembre 1878, jour anniversaire de sa consécration épiscopale, qu'en rétablissant dans ses écoles l'enseignement de la Philosophie selon la méthode scolastique et les principes de saint Thomas, il avait suivi les recommandations de Pie IX et prévenu, dix ans à l'avance, les *intentions* et les *ordres* de Léon XIII. Monsieur l'abbé Corriol, traducteur des œuvres de Sanseverino, ayant demandé à sa Grandeur le sens précis de ces mots « *les intentions et les ordres de Léon XIII,* » reçut de Poitiers, le 17 décembre 1878, la réponse suivante :

« Le Saint-Père a exprimé toute sa pensée dans sa réponse au discours des Pères du Collège Romain. S'il parle de nouveau de la question, il ne le fera que pour développer la même pensée.

« Les *ordres* auxquels je fais allusion, concernent les

divers collèges et séminaires de Rome, où Léon XIII a voulu faire régner l'unité d'enseignement philosophique selon la méthode et les principes de la Scolastique, sans porter atteinte à la *liberté d'opinion* en ce qui est des systèmes particuliers sur lesquels les Scolastiques eux-mêmes ont été en divergence ».

Dans cette réponse aux Pères du Collège Romain, qui est du 27 novembre 1878, Léon XIII avait dit, en effet : « La science vraiment digne de ce nom n'est pas autre que celle qui nous est venue des Pères de l'Église et qui réduite en un corps parfait de Doctrine par les Docteurs scolastiques, *surtout* par leur prince saint Thomas d'Aquin et comblée de louanges par les conciles œcuméniques et les Souverains Pontifes, a été, pendant plusieurs siècles, la loi et la règle de l'enseignement dans les Universités catholiques et les Gymnases ».

Comme toujours, Léon XIII recommande de *préférence* à toute autre, mais jamais à *l'exclusion* de toute autre, la Doctrine scolastique selon saint Thomas. Dans un sentiment analogue le Cardinal Pie, tout en invitant les élèves de son séminaire à suivre l'angélique Docteur, ajoutait : « Nous gardant sans doute, comme il s'en garde lui-même (Léon XIII), *d'interdire les opinions libres ou de restreindre le domaine licite de la science,* mais nous attachant de préférence aux systèmes les plus autorisés, sans *pour cela les ériger en doctrines absolues ou en principes nécessaires* (1)».

De telles paroles ne laissent aucun doute sur la liberté d'option entre les divers systèmes scolastiques. Nous ne voyons pas sur quel solide fondement pourrait s'appuyer la négation de cette éclatante vérité.

II. *Les Souverains Pontifes désirent beaucoup voir les Ordres religieux rester fidèles à leurs Traditions.* Léon XIII nous en a donné une preuve assez récente, lorsqu'il a imposé l'enseignement de saint Thomas aux Professeurs de l'Université Grégorienne. Dans sa réponse au R. P. Cardella il ne manque pas de faire remarquer aux illustres Pères de

(1) Homélie prononcée par Monseigneur l'Évêque de Poitiers, à son retour de Rome, dans la chapelle de son Grand-Séminaire, le 29 novembre 1878.

la Compagnie de Jésus, qu'il ne leur demandait rien que de très conforme aux Constitutions de leur société. En effet, à la promesse du R. P. Cardella de prendre la Doctrine de saint Thomas « *comme règle, et pour ainsi dire, comme loi de l'enseignement,* » le Saint-Père répondit ainsi : « C'est, en effet, ce qu'exigent de vous et l'attachement que vous professez pour l'autorité pontificale, suivant l'esprit de votre Institut, *et les Constitutions de votre société* elle-même, qui pourvoient à ce que les études théologiques et philosophiques soient enseignées selon la Doctrine et la méthode de saint Thomas d'Aquin (1) ».

Si quelqu'un trouvait que ce fait ne prouve pas que les Souverains Pontifes ont un grand respect pour les Constitutions d'un Ordre religieux, parce qu'ici les prescriptions des Constitutions sont en harmonie parfaite avec les sentiments bien connus de Léon XIII, il serait facile de lui citer des exemples où le respect des Constitutions et des Traditions l'a emporté sur les sentiments et les affections du cœur.

Sixte-Quint nous a dit la religieuse piété, l'extraordinaire dévotion de saint Pie V pour le Docteur angélique, la gloire de son Ordre, l'honneur de la sainte Église (2). Cependant ce grand Pape n'hésita pas à confirmer de son autorité l'engagement pris par les Frères Mineurs Conventuels, en 1568, de suivre dans leur enseignement Scot et saint Bonaventure. Le Père Philippe Faber de Faenza, qui raconte ce fait, trouve à bon droit, dans cette approbation, une raison de s'attacher au Docteur subtil (3).

(1) Réponse de S. S, Léon XIII, 27 novembre 1878.

(2) « Is enim religiosa pietate et singulari devotione permotus, qua afficiebatur erga sanctum Thomam de Aquino, Ordinis sui decus et Ecclesiæ catholicæ ornamentum ». *(Litter. Decret. Triumphantis Hierusalem).*

(3) « Accedit decretum felicis recordationis Pii V Pontificis optimi Maximi, qui in Bulla incipiente, *illa nos cura*, etc., vulgata Romæ anno Domini 1568 decimo kalendas augusti, Pontificatus anno 3, quam pro reformatione Religionis nostræ Minorum Conventualium edidit, in quo præcipitur, ut nos doctrinam Scoti sectemur; inter alia enim decreta ibi habetur istud verbis propriis relatum; « In majoribus Studiis Regentes duas lectiones theologicas interpretentur, alteram practicam, velut de sacramentis, vel de vita recte sancteque instituenda, ex Magistro Sententiarum ac sancto Bonaventura; alteram speculativam ex Scoto ». (*Disputationes theologicæ., quibus Doctrina Scoti magna facilitate dilucidatur et contra adversarios omnes veteres, et recentiores defenditur, auctore*

Près de deux siècles plus tard, nous retrouvons encore un grand Pape et un grand admirateur de saint Thomas, dont la conduite a été en tout point conforme à celle de saint Pie V. Dans son Encyclique « Æterni Patris », Léon XIII cite Benoît XIV parmi les Souverains Pontifes qui ont le plus loué saint Thomas et préconisé sa Doctrine. Par un Bref, adressé le 21 août 1752 au Collège Dyonisien de Grenade, il aurait, en effet, dit l'Encyclique, renouvelé les recommandations du Bienheureux Urbain V à l'Université de Toulouse : « *Volumus et tenore præsentium vobis injungimus, ut B. Thomæ doctrinam tanquam veridicam et catholicam sectemini, eamdemque studeatis totis viribus ampliare* (1) ». Or, six ans plus tard, le même pape confirmait de son autorité un décret sur les Études : « *De studiis ordinate et fructuose peragendis* », fait par le Ministre Général de notre Ordre, dans lequel il était ordonné aux Lecteurs de suivre saint Bonaventure et, à son défaut, le Docteur subtil.

Comme nous reviendrons sur ce Règlement, nous nous contentons de le signaler ici ; mais nous ne pouvons passer sous silence les paroles par lesquelles Benoît XIV le confirme : « *Auctoritate apostolica tenore præsentium, confirmamus et approbamus, illique inviolabilis apostolicæ firmitatis robur adjicimus, decernentes easdem præsentes litteras, præinsertumque Decretum hujusmodi semper firma, valida et efficacia esse et fore, suosque plenarios et integros effectus sortiri et obtinere* (2). »

Nous pourrions continuer ces citations, mais après de tels exemples, tout le monde doit être convaincu du profond respect des Souverains Pontifes pour les Constitutions et les Traditions des Ordres religieux. Tout le monde doit comprendre aussi qu'il peut y avoir plus que de la liberté à ne pas suivre saint Thomas, quand ces Constitutions et ces Traditions assignent d'autres maîtres.

Fr. Philippo Fabro Faventino ord. min. convent. in Universitate Patavina sac. Theol. Professor. 4e ed. 1629. *Auctor ad Lectorem*).

(1) Lettre encyclique *Æterni Patris.*

(2) Bref « *Injuncti nobis.* » 15 avril 1758. Nous devons au Rév. Père Piat, Directeur de la *Nouvelle Revue Théologique*, la communication de cet important document. Il a été retrouvé par le Révérendissime Père Bruno Procureur Général de notre Ordre.

III. *Les Souverains Pontifes ont souvent approuvé l'engagement pris par l'Ordre de saint François de suivre d'autres maîtres que saint Thomas.* — Nous n'avons pas la prétention de rapporter ici toutes les approbations données par les Souverains Pontifes à la Doctrine enseignée dans l'Ordre. Nous nous contenterons de celles qui mettent mieux en évidence la vérité que nous voulons établir.

Nous venons de voir comment saint Pie V et Benoît XIV ont confirmé de leur autorité apostolique, le premier des décrets, le dernier un règlement, destinés à faire enseigner dans l'Ordre la Doctrine de Scot et de saint Bonaventure. Les sentiments bien connus de ces deux papes donnent à leur approbation une autorité et une force particulière.

Tout le monde sait que le but poursuivi par Sixte-Quint, pendant son Pontificat, a été de faire prévaloir dans l'Ordre l'enseignement du Docteur séraphique. C'est saint Bonaventure, et non saint Thomas, qu'il aurait voulu voir prendre la place occupée par le Docteur subtil.

Innocent XII, qui, le 6 février 1694, recommandait à l'Université de Louvain de suivre saint Thomas (1), confirmait de son autorité apostolique, le 19 mai 1694, un pacte fait par les Pères Observantins de la province de Saint-Jacques, en Espagne, dans lequel ils s'engageaient à unir, dans leur enseignement, la Doctrine de saint Bonaventure à celle du Docteur subtil (2).

Sous Innocent X, la Congrégation des Évêques et Réguliers avait également approuvé, le 20 juin 1653, les décrets du 71e Chapitre général de l'Observance tenu à l'*Ara Cœli*. Or, ces décrets prescrivaient de suivre, non plus Scot et saint Bonaventure, mais Scot seulement (3).

Ce qui surprendra bien plus ceux qui ne connaissent pas l'esprit de l'Église Romaine, c'est de voir deux papes,

(1) Lettre encyclique de Léon XIII.

(2) *Chronologiæ Historico-Legalis Seraphici Ordinis... tom. III, pars* Ia, p. 400, Romæ, 1752.

(3) « Lectores vero sacræ theologiæ, non discedendo a methodo, præscripta a sanctæ memoriæ Clemente VIII, legent theologicas materias juxta methodum modernorum ad aures Subtilis Magistri, vel dictando illas discipulis scribentibus, vel explicando cursum theologicum ex recentiori Magistro in schola nostra versatiori. » (*Ibidem*, p. 77-78).

comme Urbain VIII et Innocent XI, approuver et confirmer les décrets du 68e Chapitre général, tenu à Tolède en 1633, lorsque l'un de ces décrets menace de destitution tout Lecteur qui se permettrait de ne pas enseigner la Doctrine du Docteur subtil (1).

Nous nous arrêtons sur cette approbation plus concluante que toutes les autres. Et après avoir établi la vérité des trois propositions ci-dessus mentionnées, nous pouvons répondre maintenant à la question que nous nous sommes posée.

L'Ordre de saint François peut non seulement suivre un autre maître de l'École Scolastique que saint Thomas; puisque cette liberté est laissée à tout le monde; mais des Traditions respectables, des approbations réitérées, et jamais révoquées, des plus illustres Souverains Pontifes, l'autorisent à rester fidèle aux maîtres vénérés que les siècles lui ont appris à aimer et à suivre.

Cette réponse nous amène tout naturellement à étudier la Tradition Franciscaine sur ses Doctrines philosophiques et théologiques. Les conjonctures présentes donnent à cette étude une très grande actualité et une importance qu'elle n'a peut-être jamais eue. Nous venons de dire que ces Traditions ne doivent pas être abandonnées. Ce n'est donc pas seulement un passé, dont il convient de faire l'historique, c'est encore un passé chargé d'éclairer l'avenir. Quel sera l'avenir? Nous ne pouvons le dire d'une manière absolue, mais il est facile de le prévoir si on tient compte des leçons du passé, des regrets qu'il a fait naître, des désirs bien formels du Saint-Siège. Aussi, pour embrasser complètement ce sujet, nous demanderons à la Tradition Franciscaine de nous dire :

(1) « Philosophiæ et Theologiæ Lectores irremissibiliter proprio lectoratu priventur, si directe, vel indirecte, voce vel scripto, deflexerint a Scoti doctrina ». (*Chronologia Historico-Legalis Seraphici Ordinis Fratrum Minorum. tom. I*, p. 97. Neapoli, 1650). Nous croyons bon de faire remarquer une fois pour toutes que cet ouvrage de la Chronologie Historico-Légale de l'ordre séraphique est cité par nous d'après deux éditions, celle de Naples en 1650, et celle de Rome en 1752. Le premier volume est toujours cité d'après l'édition de Naples, le troisième d'après celle de Rome. Le premier mot indique de suite de quelle édition il s'agit. Le titre de celle de Naples commence par « Chronologia », et celle de Rome par « Chronologiæ ».

1° Quels sont les Maîtres que l'Ordre Franciscain s'est choisis?

2° Quelle a été la vie, quelle est l'autorité d'Alexandre de Halès?

3° De saint Bonaventure?

4° De Richard de Middletown?

5° De Jean Duns Scot?

6° Ce que l'Ordre a fait pour chacun d'eux?

7° Ce que cette même Tradition lui conseille de faire?

CHAPITRE PREMIER

Des Maîtres que l'Ordre Franciscain s'est choisis

Le treizième siècle est, sans contredit, le grand et le beau siècle de la Scolastique. C'est le siècle d'Alexandre de Halès, d'Albert-le-Grand, de saint Thomas, de saint Bonaventure, de Scot, de tous ceux en un mot qu'on peut appeler à bon droit, avec Vincent Gravina, les Princes et les Légionnaires de première classe : « *Quos Principes merito dixeris, et primæ classis Legionarios* (1). » Dans les siècles postérieurs, nous voyons les Universités abriter leur enseignement sous l'autorité de ces grands Maîtres.

Pour se disculper des imputations injustes que les Princes Électeurs élevaient, en 1425, contre sa Doctrine, l'Université de Cologne ne trouve pas de meilleure justification à produire, que de se déclarer fidèle à la Doctrine de saint Thomas, d'Albert-le-Grand, d'Alexandre de Halès, de saint Bonaventure, de Gilles de Rome, de Scot et des autres anciens Docteurs; Doctrine, ajoute-t-elle, bonne, exempte de toute censure et qu'on ne saurait blâmer (2).

Une ordonnance de Louis XI, portée le 1er mars 1474 contre les *Nominaux*, nous fait voir que l'Université de Paris ne suivait pas d'autres maîtres. Cette ordonnance, en effet, approuve et autorise la Doctrine d'Aristote, d'Averroès, d'Albert-le-Grand, de saint Thomas d'Aquin, de Gilles

(1) Tom. III. *Cathol. Prescript.* L. 4, col. 296.

(2) « Doctrina Sancti Thomæ, Alberti Magni, Alexandri de Halès, et Bonaventuræ, Ægidii de Roma, Scoti, et aliorum antiquorum, est in se bona et illibata, et nullatenus inculpanda. » (*Novi Thesauri Anecdotor. Edmundi Martène, tom. I, col. m.* 1763 ac seqq).

de Rome, d'Alexandre de Halès, de Scot et de Bonaventure (1). Elle rejette, au contraire, et défend d'enseigner, dans l'Université, celle des Nominaux. Cette Doctrine avait alors pour principaux chefs Guillaume Ockam, Buridan, Pierre d'Ailly et Marsile (2).

A la suite de ces chefs, les Universités, les Ordres religieux, les Docteurs, s'appliquèrent pendant tout le moyen-âge, et au-delà, à préciser, à développer, à perfectionner, et aussi, hélas! à défigurer les systèmes élaborés par ces grands génies. Nous n'avons point ici à assigner la part de gloire qui revient à chacun; nous voulons seulement indiquer sur qui se porta le choix de l'Ordre de saint François.

La vérité nous fait un devoir de reconnaître que dans l'Ordre de saint François, les Capucins seuls, pendant deux siècles au moins, se sont attachés de préférence à saint Bonaventure : les Conventuels et les Observantins lui ont toujours préféré, bien à tort, croyons-nous, le Docteur subtil. Malgré cette prédilection peu justifiée, ils n'ont jamais complètement exclu de leur enseignement Alexandre de Halès, saint Bonaventure et Richard de Middletown. Bien plus, à différentes reprises, ils ont essayé d'associer saint Bonaventure à Scot, et cherché à lui faire partager la gloire de ce dernier.

Il nous faut reprendre toutes ces assertions et en démontrer la vérité à l'aide des documents les plus certains de l'histoire franciscaine.

§ 1

Les Observantins et les Conventuels ont toujours donné la préférence à Scot.

Cette préférence ne se manifeste pas dans les Statuts dès le principe. En effet, sans parler du Chapitre général de 1295, qui ne pouvait parler de Scot, puisqu'à cette époque Scot ne faisait encore que débuter dans l'enseignement,

(1) Saint Bonaventure ne fut canonisé que huit ans plus tard, en 1482, par le pape Sixte IV.

(2) Crevier. *Histoire de l'Université de Paris*, tom. IV, Liv. VIII, p. 363.

celui de 1337 n'assigne spécialement aucun maître aux jeunes religieux. Le premier enjoint seulement aux étudiants de suivre la Doctrine de leurs maîtres (1). Le second est plus explicite; il ne s'adresse pas aux étudiants, mais aux Lecteurs eux-mêmes, et il leur recommande de s'attacher aux sentiments des Docteurs *anciens et recommandables* (2).

Les Chapitres subséquents ne se contentent plus de ces recommandations générales; ils précisent, et disent quel maître il convient de suivre. Or, dans tous, nous voyons Scot occuper une place privilégiée.

Dans les uns, en effet, Scot est seul recommandé, ou plutôt imposé aux Lecteurs, comme aux Chapitres généraux tenus à l'*Ara cœli* en 1615 et en 1651. Dans le premier de ces Chapitres, nous lisons ces paroles qui dispensent de tout commentaire : « *Imponitur Patribus Lectoribus Theologiæ, ut declarato breviter textu Scoti, facta electione alicujus doctoris Scotistæ, quantum expediens fuerit, in utilitatem studentium illius doctrinam explicent, et sequantur* (3) ».

Dans les autres, Scot est non-seulement imposé aux Lecteurs, mais il est imposé avec menace de destitution pour tous ceux qui oseraient s'écarter de sa Doctrine. Cette décision fut prise, et au Chapitre général de Tolède, en 1663, dont les statuts furent approuvés par Urbain VIII, ainsi que nous l'avons déjà dit, et au Chapitre de l'*Ara Cœli* à Rome en 1691. Voici ce que dit ce dernier : «*Ea propter explicantes Statutum generale cap. 5. § 4. num. 9 et 15* (4) *præter disposita pro Lectoribus artium, declaramus omnes Theologiæ Lectores in quolibet studio, ad mentem Scoti, sub immediata amissione lecturæ, teneri ad sacram Theologiam*

(1) *Chronologia Historica-Legalis Seraphici Ordinis.* Neapoli 1650, p. 36.

(2) « Prædicti vero Magistri, Lectores, et Baccalaurei, legentes Theologiam, dictis Philosophorum non multum insistant, sed quæ theologice possunt tractari, pertractent theologice, et dictis communibus antiquorum et approbatorum Doctorum, prout secundum Deum et veritatem poterunt, se conforment. » Dans le même Chapitre, il avait déjà été ordonné aux Lecteurs d'enseigner le livre des Sentences « cum scriptis approbatissimorum Doctorum. » (*Chronologia. Ibid.*, p. 51).

(3) *Chronologia. Ibid.*, p. 347.

(4) Ce Statut général paraît être du Chapitre de Valladolid tenu en 1503. Voir *Chronologia Historico-Legalis*, tom. I, p. 400.

legendam, sed unum ex ipsis antiquiorem in lectura legere debere textum Scoti, illumque audientibus studentibus, sine scripto, in Cathedra interpretari, secundum saniorem, et fideliorem modernorum scotistarum expositionem (1) ».

Dans d'autres enfin, Scot, à la vérité, n'est pas seul mentionné; son nom se trouve associé à celui des grands Docteurs de l'Ordre. Même dans ce cas, Duns Scot occupe toujours le premier rang, il reste le Docteur préféré, ainsi que nous allons le voir dans le paragraphe suivant.

§ II

Les Conventuels et les Observantins n'ont jamais complètement exclu de leur enseignement Alexandre de Halès, saint Bonaventure et Richard de Middletown.

Voici d'abord le Chapitre général de Terni (*Interamnæ*), tenu en l'an 1500, qui est on ne peut plus explicite sur ce point. En effet, il est commandé au chapitre cinquième de ses Statuts d'enseigner dans les Etudes « les quatre livres des Sentences avec les questions du Docteur subtil, ou d'un autre, comme Alexandre de Halès, Saint Bonaventure, François Mayronis, ou Richard, selon qu'il paraîtra plus utile aux élèves, car tous ne sont pas aptes à comprendre les subtilités de Scot (2) ».

Tous les Chapitres généraux, en parlant des Études, ne recommandent pas, comme celui de Terni, d'enseigner Scot, Alexandre de Halès, Saint Bonaventure et Richard. Comme nous l'avons dit dans le paragraphe précédent, Scot est parfois seul imposé. Cependant ce n'est jamais à l'exclusion des autres. On peut en trouver une preuve dans ce fameux Chapitre de Tolède si dévoué à Scot, si partisan de

(1) *Chronologiæ Historico-Legalis Seraphici Ordinis...* Tomus III, pars 1 et p. 335.

(2) Quatuor Libri Sententiarum cum quæstionibus Doctoris subtilis, aut alterius, puta Alexandri de Alès, Bonaventuræ, Francisci Mayronis, aut Richardi, prout cum Auditoribus convenerint; non enim omnis ad acumina Scoti idoneus est ». (*Chronologia Historico-Legalis*, tom. I, p. 163.

sa Doctrine. Ce Chapitre, en effet, est l'un de ceux qui ont imposé Scot aux Lecteurs, avec menace de destitution pour quiconque oserait s'éloigner de sa Doctrine. Non contents d'imposer Scot, les Pères du Chapitre désiraient que sa Doctrine fut enseignée d'une manière uniforme par tous les Lecteurs. Dans ce but, ils demandent au Révérendissime Père Général de charger quatre Docteurs au moins de rédiger un cours de Philosophie, que devront suivre tous les Lecteurs (1). L'amour qu'ils portent au Docteur subtil, leur fait encore demander une double édition de ses œuvres. L'une *in octavo*, incomplète, qui ne comprendra que les commentaires sur le livre des Sentences. Cette édition sera répandue dans tous les couvents des Provinces de l'Ordre. L'autre *in-folio*, complète, dont les exemplaires devront se trouver dans les principales bibliothèques (2). Après avoir demandé et imposé toutes ces choses, les Pères du Chapitre de 1633 daignent se souvenir que Scot n'est pas le seul Docteur de l'Ordre. Leur amour pour ce grand Docteur ne va pas jusqu'à les rendre exclusifs. Ils formulent donc un dernier vœu et demandent au Ministre Général de faire éditer aussi les ouvrages des principaux et des plus anciens Docteurs de l'Ordre : « *Idipsum etiam de operibus graviorum, et vetustiorum, præcipue ordinis nostri, doctorum* (3) ».

(1) « Et ut, quantum fieri poterit, conservetur etiam in Ordine nostro uniformitas Philosophicarum sententiarum Subtilissimi nostri Doctoris, Reverendissimus Pater Generalis Minister, quamprimum committet quatuor ad minus ex Doctoribus Patribus conficiendum Artium cursum in Scoti doctrina, quem postea cursum, ea lege semper sequi debebunt Philosophiæ Lectores, qui si scripto in suis lectionibus ab aliqua ex sententiis, in eodem cursu contentis, deflexerint, irremissibiliter Lectoratus officio priventur ». (*Chronologia Historico-Legalis*, tom. I, p. 697).

(2) Ce vœu du Chapitre général reçut son exécution six ans plus tard, par les soins du Père Luc Wadding et des Pères Professeurs du Collège Saint-Isidore à Rome. Voici le titre de cette belle édition des Œuvres complètes de Scot :

R. P. F. Joannis Duns Scoti, Doctoris Subtilis, Ordini minorum, Opera Omnia.

Quæ hucusque reperiri potuerunt, Collecta, Recognita, Notis, Scholiis et Commentariis illustrata. a P. P. Hibernis, collegii Romani, sancti Isidori Professoribus. Jussu et auspiciis Rmi. P. F. Joannis-Baptistæ a, Campanea Min. Gener. Lugduni 1639.

(3) *Chronologia Historico-Legalis*, tom. I, p. 697.

Les Commentaires sur les Chapitres généraux de l'Observance n'interprètent pas autrement que nous les Ordonnances sur les études et l'enseignement dans l'Ordre. Qu'il nous suffise de citer Sanctorus (1), Montalvus (2), et Gaudence Kerckhove. Ce dernier dit très bien que l'Observance n'est pas tellement inféodée à la Doctrine de Scot, qu'il soit défendu aux Lecteurs d'unir à sa Doctrine celle de saint Bonaventure, comme un bon et agréable assaisonnement. Il reconnaît que l'Ordre ne commande pas d'enseigner saint Bonaventure dans les Études. Mais s'il ne le commande pas, il ne le défend pas non plus. Pour lui il conjure les Lecteurs de se bien pénétrer de la Doctrine du séraphique Docteur et d'en imprégner l'esprit de leurs disciples (3). Après quelques mots sur la nécessité de bien connaître la Somme de saint Thomas, il parle également d'Alexandre de Halès. Ce Maître, dit-il, ne doit pas être délaissé, lui qui, par la variété et la pureté de sa Doctrine, a mérité d'être appelé le Docteur irréfragable, la source de vie, le Docteur des Docteurs. C'est de la plénitude de sa Doctrine, dit Wadding, que les autres se sont enrichis (4).

Un livre publié à Pérouse en 1620, confirme ce que nous venons de dire des Statuts des Chapitres généraux et des Commentaires sur ces Chapitres. C'est une Réforme des Études pour les Conventuels, exécutée par le Révérendissime

(1) *In Statuta Minorum, cap.* 5. *Statut.* 10.

(2) *Glossa fundamentalis Statutorum Cismontanæ familiæ ordinis Minorum, Auctore Ad. R. P. fr. Thoma Montalvo* tom. I, cap. XXI, art. 1, p. 471, n° 4.

(3) « Notat tamen Sanctorus sup. Statut. 10, quod Franciscana Religio non ita in solam Doctrinam Scoti juret, quin Seraphici Bonaventuræ doctrina interseri possit Scotisticis speculationibus tanquam condimentum sapidum, et religiosis intellectibus pergratum. Verum est quod Ordo non praecipiat ut S. Bonaventuræ doctrina prælegatur in Scholis, illam tamen docere ac defendere non prohibet; imo Lectores omnes viscerose admonitos velim ut sancti Bonaventuræ libros pervolvant, et ejus doctrinam avide imbibant, ac Discipulis diligenter instillent. » (*Commentaria in Generalia Statuta Ord. S. Francisci Fr. Min. Provinciis nationis Germano-Belgicæ. Auctore R. P. F. Gaudentio Kerkhove, cap. VII*, § 6, *p.* 332, *n°* 19, *Ravennae* 1743.)

(4) « Nec relinquendus Alexander Alensis, qui ob varietatem, et puritatem doctrinæ, Doctor irrefragabilis, Fons vitae, Doctor Doctorum Parisiis meruit appellari. Ex cujus doctrinæ plenitudine, reliqui suas implere lacunas, inquit Wadingus tom. I ad. an. 1244 n° 19. » (*Id. ibidem.*)

Père Jacques de Bagnacavallo. Dans ce livre nous trouvons Alexandre de Halès, saint Bonaventure, et Richard, indiqués comme auxiliaires de Scot et destinés à le suppléer dans les parties non traitées par lui. En effet, après avoir ordonné que dans tous les Collèges de l'Ordre la Doctrine du Docteur subtil soit enseignée et défendue « *in omnibus Gymnasiis prælegatur, defendaturque Doctor noster subtilis Scotus* (1)», il indique comment doit se faire cet enseignement. Puis il ajoute : mais quand Scot aura omis de traiter une matière nécessaire à l'enseignement de la Théologie, il faudra avoir recours aux livres d'Alexandre de Halès, de saint Bonaventure et de Richard, pour ne laisser sans solution aucune question théologique : « *Ubi vero Scotus materiam aliquam necessariam prætermittat, eadem ab Alexandri de Ales, D. Bonaventuræ, vel Richardi libris petatur, ne qua in docendo theologica materia intacta relinquatur* (2)». La même recommandation se retrouve encore dans cet ouvrage et elle est faite à peu près dans les mêmes termes. « *Et quæ in Scoto desiderantur, ab Alexandro de Ales, D. Bonaventura, et Richardo petantur, ut tota rerum Theologicarum series ad instar summæ Alexandri, et Sancti Thomæ perfecte, et absolute Scholasticis nostris prælegatur* (3) ».

Quand ce même Père trace des règles aux religieux chargés de visiter les collèges, il ne manque pas de leur recommander de veiller à ce que les Lecteurs de Logique, de Physique et de Métaphysique, sans s'arrêter à la diversité et à la nouveauté des opinions, expliquent Aristote d'après Scot, saint Bonaventure, ou Alexandre de Halès (4).

Quand enfin il s'adresse aux religieux remarquables par leur science et leur talent, il leur commande de composer

(1) *Reformatio studiorum ord. Fratrum Min. Conventualium sancti Francisci, a Rev. P. Magistro Fr. Jacobo Bagnacaballensi ejusdem Ord. Ministro Generali ordinata Perusiæ*, 1620 p. 102.

(2) *Reformatio Studiorum*. p. 105.

(3) *Idem* p. 127-128.

(4) « Insuper curabit (Visitator) ut Lectores logicæ, philosophiæ et metaphysicæ, opinionum varietate et novitate rejecta, ad mentem Scoti, vel S. Bonaventuræ, vel Alexandri de Ales, Aristotelem sic interpretentur, ut hac via auditores ad sacram theologiam primordia instruantur. » (*Reformatio studiorum*, p. 145-146).

des ouvrages qui s'inspirent de l'esprit et de la Doctrine de Scot, de saint Bonaventure et d'Alexandre de Halès (1).

Le Père Jacques de Bagnacavallo, on le voit, donne des conseils, trace une ligne de conduite aux Scolastiques, aux Lecteurs et aux futurs auteurs. A tous il commande de rester fidèles aux Doctrines de Scot, de saint Bonaventure, d'Alexandre de Halès et de Richard de Middletown.

Si on est heureux de voir que ces grands Docteurs Franciscains n'ont point été exclus de l'enseignement chez les Conventuels et les Observantins, on est profondément peiné de la part qui leur est faite, de la fonction qui leur est assignée. Suppléer au silence du Docteur subtil, compléter son enseignement philosophique et théologique, servir de thème aux leçons des jeunes religieux moins bien doués sous le rapport intellectuel, c'est là tout l'usage que les documents cités conseillent d'en faire. Nous avons, il est vrai, à constater maintenant une petite exception faite en faveur de saint Bonaventure; mais cette exception constatée, il sera toujours vrai de dire que, pour les Conventuels et les Observantins, Scot a été le grand Docteur, le Maître préféré.

§ III

Les Conventuels et les Observatins ont essayé, à plusieurs reprises, d'associer saint Bonaventure à Scot, et cherché à lui faire partager la gloire de ce dernier.

Comme toujours nous allons faire appel aux Chapitres généraux et aux Statuts ou Constitutions des diverses familles Franciscaines. Commençons par citer un Chapitre général de l'Observance. C'est le 62e, tenu en 1593, à Valladolid, sous le Révérendissime Père Bonaventure de Caltagirone. Les Constitutions de ce Chapitre disent, en traitant du sujet qui nous occupe : Si dans les études de Théologie on

(1) « Præcipitur etiam patribus insignioribus, et eruditioribus Religionis, ut in via Scoti, S. Bonaventuræ, et Alexandri de Ales omnium scientiarum et facultatum opera componant. » (*Reformatio*, p. 150.)

établissait un cours de notre saint et vraiment séraphique Père Bonaventure, on agirait pieusement et utilement : « *Si in sacræ theologiæ studiis aliqua etiam Sancti Patris nostri Bonaventuræ vere seraphici lectio haberetur, pie quidem, ac utiliter actum sane videretur* (1) ».

Le Père Philippe Faber de Faenza nous a déjà dit, que le Pape saint Pie V, par sa Bulle, « *Illa nos cura* » donnée le 23 juillet 1568, avait confirmé une réforme des Frères Mineurs Conventuels, dans laquelle il était ordonné aux directeurs des Études supérieures d'enseigner deux cours de Théologie, l'un de Théologie morale, comme les sacrements et les règles d'une vie juste et sainte, en suivant le Maître des Sentences et saint Bonaventure; l'autre de Théologie dogmatique, en suivant le Docteur subtil.

Un autre religieux Conventuel, le Révérendissime Père Jacques de Bagnacavallo, émet une pensée analogue, dans son projet de Réforme des Études. Après avoir ordonné de prendre, ainsi que nous l'avons dit, dans Alexandre de Halès, saint Bonaventure et Richard de Middletown, ce qui pouvait faire défaut dans les écrits de Scot, il ajoute : Si des principes et des fondements explicites ou implicites manquent dans le système de Scot, il faut les emprunter à saint Bonaventure, Docteur de la sainte Église, que l'on peut dire avoir été le trésor ou Scot a puisé sa Doctrine, car beaucoup de points importants de sa Théologie ont été tirés du Docteur séraphique. Bien plus, il serait très sage d'unir et de faire concorder la Doctrine de ces deux Docteurs (2). La dernière pensée exprimée par le Révérendissime Père Jacques de Bagnacavallo nous paraît digne d'une attention toute particulière. Nous nous contentons de la signaler pour le moment, nous réservant d'y revenir plus tard.

Comme les Conventuels et les Observantins, les Frères Mineurs Réformés cherchent à assigner dans l'enseignement

(1) *Chronologia Historico-legalis.* Tome I, p. 400.

(2) Quod si principia et fundamenta explicita, sive implicita defuerint in via Scoti, ex D. Bonaventura Ecclesiæ Doctore desumentur, qui dici potest fuisse tanquam ærarium doctrinæ Scoti, cum multa ab eo notabilia puncta theologica deducantur, immo horum utrorumque Doctorum conjungere, et concordare doctrinam erit consultissimum. » (*Reformatio Studiorum*, p. 105).

une place plus honorable au Docteur séraphique. Leurs Constitutions, approuvées par le Pape Urbain VIII (Bulle « *alias pro Congregatione*, » le 22 décembre 1642), insinuent aux Lecteurs de Théologie d'unir la Doctrine de saint Bonaventure à celle de Scot. « *Doctrina sancti Bonaventuræ cum doctrina Scoti socianda* (1) ».

On aura peut-être remarqué que toutes ces décisions, qui ont pour but de faire monter saint Bonaventure au premier rang et de lui assigner une gloire à peu près égale à celle de Scot, comme Docteur suivi par l'Ordre, sont de la dernière moitié du XVIe et de la première moitié du XVIIe siècle. Presque toutes sont postérieures au Pontificat de Sixte-Quint. C'est ce qui nous amène à parler de la pression exercée par ce grand Pape, et par quelques-uns de ses successeurs pour amener l'Ordre à suivre saint Bonaventure de préférence à Scot.

Non content d'avoir décerné à saint Bonaventure le titre de Docteur, d'avoir ordonné une nouvelle impression de toutes ses œuvres, Sixte-Quint voulut encore créer, au couvent des *Douze Apôtres* à Rome, un collège *dit de saint Bonaventure*, où vingt jeunes religieux au moins de l'Ordre des Conventuels, devaient s'adonner à l'étude de la sainte Théologie. Cette étude devait se faire *uniquement* dans les commentaires du séraphique Docteur (2). Le but poursuivi par Sixte-Quint est clairement indiqué dans sa Bulle. Il veut former pour la vigne du Seigneur d'excellents ouvriers, qui plus tard, chargés d'enseigner et d'interpréter les divines Écritures, d annoncer la parole de Dieu, ou de remplir divers autres ministères spirituels, répandront au loin la semence d'une saine Doctrine, et produiront des fruits de salut pour le bien de tous et l'honneur des Conventuels (3).

(1) *Prodromus ad omnia opera sancti Bonaventuræ a R. P. Benedicto a Calavesio lib. II, cap. XI*, p. 111, n° 7.

(2) « Sacrae theologiæ Seraphici eximii Doctoris sancti Bonaventuræ tantum studiis insistere, et operam suam navare, atque in quatuor sententiarum libris ejusdem sancti Bonaventuræ, quem inter praecipuos Ecclesiæ sanctæ Doctores inscribendum, et tenendum per specialem nostram Constitutionem declaravimus, continuo proficere studeant. » (*Bulla « Ineffabilis divinæ Providentiæ. » Kalendas januarii* 1587.)

(3) « Ut post peractum suorum studiorum hujusmodi cursum, tanquam feraces prædicti agri Dominici plantæ in sacris scripturis exponendis, interpretandis, ac publicis verbi Dei concionibus habendis, aliisque spiri-

Les Constitutions faites pour le Collège, par son premier protecteur, le Cardinal Alexandre Peretti, neveu du Pape, étaient de nature à atteindre le but indiqué. Pour être présenté à l'admission, il fallait avoir consacré cinq ans à l'étude de la Philosophie et des prolégomènes de la Théologie; il fallait de plus être bachelier et avoir donné des preuves de son savoir, dans les disputes publiques. Voici la raison que donne le cardinal de ces conditions : « *Tantum enim provectiores scholares in hoc Collegium sanctitas sua admitti voluit, quo demum Ecclesiæ Dei fiant magis utiles, et ad honores magis idonei* (1) ».

Trois mois avant le Chapitre, le Ministre était tenu de présenter au Cardinal protecteur une liste de quarante candidats pris dans les diverses Provinces et réunissant les conditions exigées. C'est dans cette liste qu'étaient choisis les futurs membres du collège de saint Bonaventure. Ils y passaient trois ans : pendant ces trois ans, le Lecteur devait se borner à enseigner les commentaires de saint Bonaventure sur le livre des Sentences; ce qui suffisait amplement, disent les Constitutions, pour faire de chaque étudiant un grand théologien : « *Unus enim ipse sanctus qui nuper inter præcipuos Ecclesiæ sanctæ Doctores a S. D. N. Sixto-Quinto relatus est, ob singularem doctrinam, ac Sententiarum dignitatem, quibus pleni sunt ejus libri, abunde sufficiet, ut ejus lectione librorum in summum theologum possit evadere* (2) ».

On doit comprendre par tout ce que nous venons de dire, l'influence que pouvait exercer ce Collège sur la Doctrine de l'Ordre; tous les trois ans, vingt religieux au moins, choisis parmi les meilleurs sujets, revenaient dans les Provinces avec le titre de Docteurs, la connaissance et l'amour de saint Bonaventure et l'aptitude à remplir les charges les plus importantes de l'Ordre. Notons ici en passant que le Père Lau-

tualibus officiis, et Ministris obeundis, sanæ doctrinæ germina latius diffundere et speratos fructus ad communem utilitatem et salutem, Ordinisque Minorum Conventualium hujusmodi decorem producere valeant. » (*Ibidem.*)

(1) *Collectio Bullarum, Constitutionum, Brevium, ac Decretorum omnium, ad seraphicum sancti Bonaventuræ Collegium. Romæ*, 1780, p. 39.

(2) *Ibidem*, p. 40-41.

rent Ganganelli, qui devint pape sous le nom de Clément XIV, fut d'abord élève, puis Régent de ce Collège de saint Bonaventure.

La pensée qui avait porté Sixte-Quint à fonder le Collège de saint Bonaventure à Rome, ne disparut point avec lui. Un siècle plus tard nous voyons la Cour romaine poursuivre le même but. Dans un pacte, conclu entre les Observantins de la Province de Saint-Jacques en Espagne, nous trouvons cet aveu : Les Pères ont entendu dire bien des fois que la Cour romaine désire vivement « *anxie desiderat* » voir suivie la Doctrine du séraphique Docteur, universellement recommandée comme pieuse, sûre et dévote. Ils ont donc jugé convenable de la faire enseigner par les Lecteurs avec celle de Scot. Quand les Doctrines de ces deux Docteurs concorderont, ce qui arrive souvent, les Lecteurs s'attacheront à les mettre en lumière, à les prouver et à les défendre : quant au contraire, elles seront en désaccord, ils se contenteront alors de les présenter comme probables. Il adviendra ainsi que bientôt la Doctrine de saint Bonaventure, comme autrefois celle de Scot, se répandra de cette Province de Saint-Jacques dans toutes les autres Provinces de l'Espagne, avec une grande gloire pour l'Ecole Franciscaine (1).

Malgré toutes ces décisions des Chapitres et des Constitutions, malgré les désirs réitérés des Souverains Pontifes, Scot continua, jusqu'à la fin du XVIIIe siècle au moins, à être l'oracle de l'Ecole Franciscaine, chez les Conventuels et les Observantins. Aussi le savant Père Bonelli, dans son Prodrome aux Œuvres de saint Bonaventure publié en 1767, se résigne-t-il à enregistrer ce regret d'un religieux Conventuel, le Père Alexandre de Burgos, devenu évêque de Catanzaro; Ah! plut à Dieu que l'Ordre Franciscain eut embrassé la

(1) « Quia vero, ut ipsi Patres concordantes pluries audierunt, Romana curia anxie desiderat, ut Doctoris Seraphici Doctrina, quæ ab omnibus ubique commendatur, ut pia, solida et devota vigeat in Religione nostra, expediens judicarunt, ut Lectores tradant doctrinam ipsius seraphici Doctoris, simul cum doctrina Subtilis, utriusque opiniones, quæ ut plurimum conveniunt, ex utroque erudiendo, confirmando, et defendendo, ubi vero contrariae sunt, et concordari nequeunt, eas problematice tradendo : sic enim brevi fiet, ut a provincia D. Jacobi derivetur in alias Hispaniæ provincias doctrina Seraphica, cum maximo Scholae nostrae splendore, sicut ad eam propagata est doctrina Scoti. » (*Chronologiæ Historico-legalis*. Tome III, 1^a *pars*, p. 400).

Théologie de saint Bonaventure, comme le désiraient Jean Gerson et Sixte-Quint ; nous aurions un excellent Maître pour l'étude de la Théologie : en éclairant l'intelligence, il embraserait en même temps la volonté. « *Utinam hujus Sancti Doctoris (Bonaventuræ) theologiam, ut in votis erat Joanni Gersoni et Sixto V, Franciscana nostra Religio amplexata fuisset; haberemus utique optimum studii Theologici ducem, qui et mentem simul illustraret, et inflamaret voluntatem* (1) ».

Ce regret complètement justifié pour les Conventuels et les Observantins, n'a pas raison d'être pour nous Capucins. Les témoignages les plus authentiques, comme les faits les plus indiscutables, sont là pour prouver d'une façon péremptoire que les Capucins, dans les deux premiers siècles de leur réforme au moins, se sont attachés de préférence au Docteur séraphique. C'est la dernière assertion qui nous reste à prouver.

§ IV

Pendant deux siècles au moins les Capucins se sont attachés de préférence à saint Bonaventure.

Nous eussions été heureux de pouvoir, en commençant, citer quelques décisions de nos Chapitres généraux, qui, sans aucun doute, se sont occupés de ce sujet important. Lorsque nous disons que nos Chapitres généraux se sont occupés du choix d'un Maître pour l'Ordre, notre affirmation ne repose pas sur de simples suppositions.

Dans le fameux Règlement des Études, fait par le Révérendissime Père Séraphin de Capricolli et approuvé par Benoît XIV, il est formellement dit que nos Constitutions demandent aux Lecteurs de suivre saint Bonaventure. « *Sequatur quilibet P. Lector... uti nostræ Constitutiones hortantur, sententiam sancti Bonaventuræ* (2) ». Le célèbre Père Barthélémy de Modène est encore plus explicite. Dans la préface de sa Théologie de saint Bonaventure, il affirme

(1) *Prodromus. lib. II, cap. XXIII*, p. 148, n° 8.
(2) *Bref.* « Injuncti nobis » déjà cité.

positivement que dans plusieurs Chapitres généraux, la Doctrine du séraphique Docteur a été imposée aux Lecteurs et aux Étudiants, comme le prouvent d'anciennes chroniques. Ce que plusieurs Chapitres avaient décrété, d'autres l'ont confirmé. Cependant ces décisions n'ont jamais été complètement observées, à cause des difficultés qui se rencontrent dans l'explication des écrits de saint Bonaventure. C'est pour obvier à ces inconvénients, qu'il se propose de publier sa Théologie (1).

S'il est certain que les Chapitres généraux ont fait des statuts sur ce point, il n'est pas moins certain que l'édition des ordonnances et décisions des Chapitres généraux de notre Ordre, faite à Rome en 1851, par les ordres du Révérendissime Père Venance de Turin, n'en dit absolument rien. Au premier abord, ce silence n'a rien de bien surprenant, parce que les Supérieurs généraux déclarent dans le préambule, que des omissions ont été faites : « *Negandum non est,* y est-il dit, *nonnullas ordinationes, aut pro certis solum Provinciis latas, vel repetitas, aut jam abolitas, aut aliunde pro nostris temporibus nullius prorsus utilitatis esse : ista autem prudenter in collectione omittentur* (2) ». Il en est autrement quand, réfléchissant sur les diverses catégories mentionnées, on se demande à laquelle pourrait bien appartenir l'omission dont il est ici question. Car enfin ces ordonnances, concernant les Études, n'étaient point pour certaines provinces, mais bien pour tout l'Ordre. De plus on ne peut alléguer le prétexte de répétitions fastidieuses, puisqu'il s'agit d'une première mention. Dira-t-on que ces ordonnances ont été abolies? il serait alors curieux de savoir quand et comment, puisqu'en 1758 le Père Séraphin de Capricolli les donnait encore comme étant en vigueur dans

(1) Cum in pluribus capitulis generalibus imposita fuerit Lectoribus, et studentibus lectio et studium doctrinæ seraphicæ, ut patet ex Chronicis antiquis, quod statutum fuit pluries, et confirmatum in pluribus aliis capitulis nostrae Religionis, sed nunquam perfecte observatum, ob difficultates maximas occurentes in evolvendis scriptis seraphici Doctoris. » (*A. R. P. Bartholomei de Barberiis a Castro-Vetro Prov. Lombardiæ cap. Defin. et sac. Theologiæ Lectoris, Cursus theologicus ad mentem Serap. Doct. S. Bonaventuræ. tom. I, ad Lectorem.*)

(2) *Ordinationes et Decisiones capitulorum Generalium Ordinis f. f. Minor. s. s. Francisei capucinorum. Prœmium. Romæ* 1851.

l'Ordre. Si enfin on donne pour raison de l'omission le manque d'utilité, ce serait un motif déplorable, car il prouverait l'abandon d'une voie suivie pendant plusieurs siècles.

Sans insister davantage sur ce silence et sur la raison qui l'a motivé, disons bien vite que le témoignage des ordonnances des Chapitres généraux n'est nullement nécessaire à la démonstration que nous entreprenons. Cette lacune, regrettable d'ailleurs, n'empêchera pas la lumière de se faire jour et de s'imposer aux regards de tous.

La première preuve, connue de nous, se trouve dans la dédicace d'une édition des Commentaires de saint Bonaventure sur le livre des Sentences, faite par le Père Antoine Posius, religieux Conventuel. Cette édition, de l'année 1569, a été entreprise, comme l'indique son titre, par la munificence et la libéralité de saint Pie V, et par les soins de l'Ordre des Frères Mineurs Capucins, surtout de leur Définiteur Général le Père Jérôme de Pistoie : « *Munificentia et liberalitate S. D. N. Pii V, necnon solertia Congregationis Fratrum Capucinorum, præsertim Fratris Hieronymi Pistoriensis novissime impressum.* » Or, dans la dédicace à saint Pie V, le Père Antoine Posius déclare que les Capucins sont, pour la Doctrine et la vie, les disciples de saint Bonaventure. « *Patres ordinis Capucinorum D. Francisci Patris nostri Sancti Bonaventuræ doctrinæ ac morum alumni* (1)». Il est bon de remarquer que notre Réforme n'avait pas encore 50 ans d'existence, et déjà il était de notoriété publique que saint Bonaventure était le Maître suivi pour la formation intellectuelle et morale des religieux.

Au milieu du siècle suivant, Wadding constate la même vérité. Lorsqu'il traite des travaux entrepris sur le premier livre des Sentences de saint Bonaventure, il cite les Pères Pierre Trigosus, François de Corioles, Jean-Marie Zamora d'Udine, Théodore Forestius de Bergame, tous de notre Congrégation; et il ajoute ces mémorables paroles, que les Lecteurs dans notre Ordre enseignent la Doctrine de saint

(1) *Scriptum D. Bonaventuræ card. et Doct. Seraphici Ordinis min. S. Francisci in Quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi. Ex antiquissimis exemplaribus... Studio Pr. Antonii Posii a Monteilicino Ord. Min. Convent. ab innumeris pene erroribus emendatum.* Romæ 1569.

Bonaventure « *Primum librum in sententias Petri Lombardi commentariis illustrarunt, eam maxime partem, quæ de Dei unitate, et Trinitate pertractant, Petrus Trigosus, Franciscus a Coriolano, Joannes Maria Zamorra Utinensis, Theodorus Forestius Bergomensis, universie sodalitio Capucinorum, in quo Seraphici viri doctrinam Lectores profitentur* (1) ».

Le cours de Philosophie du célèbre Père Marc-Antoine Galitius, qui devint plus tard Général de l'Ordre, fournit à Wadding l'occasion de répéter son assertion sous une autre forme : Ce savant disciple de saint Bonaventure, dit-il, a écrit pour les professeurs de son Institut un cours complet des Arts libéraux, qu'il a extrait des écrits du séraph. Docteur. « *Doctus sancti Bonaventuræ sectator, scripsit pro sui Instituti professoribus integrum cursum artium liberalium ex ejusdem sancti Doctoris operibus depromptum* (2) ».

Écoutons maintenant ce Père Marc-Antoine Galitius; il nous dira, bien mieux que Wadding, les désirs et les aspirations de l'Ordre. Voici les paroles qu'il adresse, en 1633, au Ministre général, le Père Antoine de Modène, et aux autres Supérieurs généraux : « Depuis le jour bien éloigné déjà, où, jeune homme de vingt ans, j'ai été confié à un Maître pour sucer le lait de la Doctrine séraphique, j'ai toujours entendu dire, mes Pères bien-aimés, que la volonté, le but, le désir de notre Institut des Frères Mineurs Capucins étaient de voir saint Bonaventure comblé d'honneur et pris comme Maître par toute notre Congrégation (3). C'est pour répondre à ce pieux désir que quelques-uns de nos Pères, très versés dans la Doctrine séraphique, l'ont enseignée à leurs élèves. Non contents de l'enseigner, ils ont publié des Commentaires sur la Doctrine théologique de saint Bonaventure. De ce nombre est mon Maître, le Père Théodore de

(1) *Scriptores Ordinis Minorum. Romæ* 1650, p. 75.

(2) *Id. Ibidem.* p. 248.

(3) « Ut videlicet gloriosus ille seraphicæ Matris gnatus, Sanctus inquam Bonaventura, summo ab omnibus in honore haberetur, atque ob eam causam in omnibus præcellentissimis doctrinis suis ab universa Religione nostra in Magistrum cooptaretur. » (*Summa totius Dialecticæ ad mentem S. Bonaventuræ Doct. Seraphici. per Fr. Marcum Antonium Galitium de Carpenedulo Brixiensem ord. min. sancti Francisci Capucinorum. Romæ* 1634).

Bergame, si versé dans la connaissance des écrits de saint Bonaventure et des autres Docteurs. »

« Mais pour que ce désir reçoive son entier accomplissement, une Philosophie tirée des écrits du séraphique Docteur, a paru nécessaire à tous. » Après quelques phrases sur cette nécessité d'une Philosophie de saint Bonaventure pour bien comprendre sa Doctrine théologique, il ajoute ces significatives paroles : « *Et ecce jam post longas toleratas vigilias, duros portatos labores ad optatum finem tam Dialecticam, quam Philosophiam ipsam perduxi; quam vobis, Studississimi ac Religiosissimi Patres, custodiendam, legendam et fovendam tradi debere adjudicavi. Utinam commune vestrum, ac sanctum desiderium adimplesse datum fuerit. Utinam tale extruxerim opus, quale pietas vestra poposcit, concupivit, diu desideravit* (1) ».

Vers le même temps un autre Capucin, le Père Valerianus Magnus de Milan, qui fut Provincial des Provinces d'Autriche et de Bohême, disait : Nous Capucins, nous nous servons de saint Bonaventure pour former les jeunes religieux à la piété et à l'étude de la Théologie : « *Nos Capucini hunc Doctorem (sanctum Bonaventuram) adhibemus in instituendis junioribus ad pietatem, et iisdem promovendis ad theologicam sapientiam* (2) ».

A la fin du siècle, en 1686, le Père Barthélemy de Modène affirmait que si tous les religieux de notre Ordre, pour des raisons indépendantes de leur volonté, ne suivaient pas saint Bonaventure, tous du moins, et surtout les Lecteurs et les Étudiants, professaient pour le séraphique Docteur la plus grande vénération et l'acclamaient comme leur Docteur, leur Protecteur et leur Patron (3).

Si nous passons au siècle suivant, nous trouvons un autre témoignage plus important que les précédents, et dont nous avons déjà parlé plusieurs fois. C'est un Bref du Pape Benoit XIV donné, assure le très Révérend Père Piat, dans le but de confirmer le Règlement des Études, de lui donner

(1) *Idem, ibidem.*

(2) *De luce mentium et ejus imagine ex S. S. P. P. Augustino et Bonaventura... chap. 24. Viennæ* 1645.

(3) *A. R. P. Bartholomi de Barberiis, Cursus theologicus ad mentem Serap. S. Bonaventuræ. Ad Lectorem.*

la force indestructible d'un acte apostolique et de le faire observer inviolablement (1). Dans ce Règlement, le Père Séraphin de Capricolli enjoint aux Lecteurs de prendre le Docteur séraphique comme guide dans leurs controverses, et à son défaut, le Docteur Subtil (2). C'est justement l'inverse de ce que nous avons vu exister chez les Conventuels et les Observantins. Pour ceux-ci Scot était le grand Docteur; et à son défaut, saint Bonaventure avec Alexandre de Halès et Richard, était appelé à lui venir en aide. Pour les Capucins au contraire, saint Bonaventure est le Maître, Scot lui est adjoint comme un auxiliaire. Nous n'avons pas avancé autre chose, et nous sommes heureux de trouver la confirmation et la démonstration de notre assertion dans un document émanant d'un Ministre Général de notre Ordre, et approuvé par le grand Pape Benoît XIV.

Nous nous arrêtons-là, après avoir suivi la tradition pendant plus de deux siècles (1525-1758). Nous l'avons trouvée telle que nous l'avions annoncée : fidèle à elle-même, et fidèle au séraphique Docteur saint Bonaventure. On nous dira peut-être que nous n'avons pas tout dit. Nous le reconnaissons sans peine. Nous avouons même avoir omis à dessein deux témoignages assez importants. L'un nous a paru demander quelques explications, l'autre indique l'esprit qui a généralement présidé aux travaux faits par nos Pères sur saint Bonaventure. Nous allons les produire pour que personne ne puisse croire qu'ils affaiblissent la vérité de notre assertion.

Le premier est du Père Antoine Goudin. Dans un éloge de la Doctrine de saint Thomas, cet illustre thomiste dit en énumérant les Ordres religieux qui ont suivi le Docteur angélique : dans l'Ordre de saint François beaucoup de Révérends

(1) *Nouvelle Revue Théologique. Seconde Serie, tom. I*, p. 202-204. Ce bref « Injuncti nobis » serait conservé, d'après le même auteur, dans les Archives de l'Ordre.

(2) « In tradendo Philosophiam non sequatur quilibet Pater Lector genium suum, neque sensum recentiorum Philosophorum, sed uti nostræ Constitutiones hortantur, sententiam S. Bonaventuræ, aut deficientibus libris de illa tractantibus, sententiam Scoti in toto Ordine Minorum acceptatam, vel huic magis conformem doceat. Cum tamen et illud quod in hoc litterato sæculo passim docetur, ignorare non conveniat, etiam modernorum doctrinam referat, refutet, vel problematice proponat. » (*Ibid.*)

Pères Capucins et Tertiaires s'attachent à la Doctrine de saint Thomas.« *Ex Ordine Sancti Francisci plures ex R. R. Patribus Capucinis, et Tertiariis D. Thomæ vestigia tenere profitentur* (1) ».

Deux distinctions sont nécessaires pour restreindre ces paroles à une signification qui leur permette d'être vraies. Quand Goudin dit que de son temps beaucoup de religieux de notre Ordre suivaient saint Thomas, il ne faut pas comprendre, dans ce nombre, ceux qui ont composé des ouvrages de Philosophie et de Théologie. Goudin est mort en 1695, c'est-à-dire cent soixante-dix ans après l'origine de notre Réforme. Or à cette époque, si nous en croyons Bernard de Bologne, un seul religieux Capucin avait donné au public une Théologie selon saint Thomas. Lorsque nous parlerons de ce que l'Ordre a fait pour ses Docteurs, nous verrons que cet unique ouvrage compte peu dans les travaux de la Tradition. Il faut donc convenir, ou que le nombre des disciples de saint Thomas, avant le XVIIIe siècle, n'était pas aussi nombreux dans l'Ordre qu'on veut bien le dire, ou qu'il était peu remarquable et peu fécond.

Ainsi restreint, le fait affirmé par Goudin est vrai. Un fervent disciple de saint Bonaventure, le Père Barthélemy de Modène, le constate de son côté en l'appelant une monstruosité. Voici pourquoi : D'après ce contemporain de Goudin, si dans notre Ordre des Lecteurs suivaient saint Thomas, si d'autres s'attachaient à Scot, ce n'était ni par attrait ni par conviction. Le Docteur aimé, vénéré et désiré de tous, était saint Bonaventure. Malheureusement ce Docteur n'était pas à la portée de toutes les intelligences. Ceux qui voulaient s'attacher à lui et enseigner sa Doctrine, se trouvaient en présence de très graves difficultés. Moins heureux que les disciples de saint Thomas et de Scot, ils n'avaient pas, pour les éclairer et les guider toutes ces richesses intellectuelles amassées par leurs ancêtres et transmises à la postérité. Si saint Bonaventure avait eu dans l'Ordre de nombreux disciples, comme on se plaît à le dire aujourd'hui, la plupart de leurs écrits étaient

(1) *Philosophia juxta inconcussa tutissimaque Divi Thomæ Dogmata, auctore P. fr. Antonio Goudin Ord. Præd... Dissert* 2a. *De commendatione Doctrinæ D. Thomæ* § 2., *tom. I, p.* 26. Urbeveteri, 1860.

restés inédits. C'était comme une nouvelle École à former, et tous les Lecteurs ne se sentaient pas de taille à mener à bonne fin une pareille entreprise. Contraints de laisser à d'autres le soin de tracer cette nouvelle voie, ils marchaient, comme à regret, à la suite de saint Thomas ou de Scot (1).

Les sentiments bien connus de l'Ordre au XVIIe siècle confirment pleinement les paroles du Père Barthélemy de Modène. On peut dire sans aucune exagération, que les Chapitres, les Supérieurs et les simples religieux rivalisaient de zèle et d'amour envers saint Bonaventure. Citons quelques faits :

Dès la première moitié de ce siècle, un Chapitre général confia au Père Théodore Forestius de Bergame le soin de continuer la Somme théologique du Père Pierre Trigosus. Dans la dernière, un Chapitre provincial, celui de la Province de Catalogne, commanda au Père Hyacinte d'Olpi de travailler à un cours de Philosophie selon saint Bonaventure, destiné à l'instruction des jeunes religieux. Il mit à exécution ce commandement de ses supérieurs, et donna à l'Ordre un ouvrage complet de Philosophie selon saint Bonaventure (2).

(1) « Cum autem addictus fuerim a Superioribus ad lecturam, tum Philosophiæ tum Theologiæ per duo curricula annorum 15 et amplius, cursumque Philosophicum ex scriptis seraphici doctoris efformaverim cumdemque studentibus meis dictaverim : videnque non sine animi mei mærore admirationeque omnes Religiosos Capucinos, præcipueque Lectores, et Scholares ex una parte profiteri maximam venerationem huic sanctissimo viro, ipsumque conclamare, et venerari veluti proprium Doctorem, Magistrum, Protectorem et Patronum, et ex alia parte in Scholis *monstruose* profitentes alienam doctrinam, discissos in varias, et diversas Scholas, sive Thomistarum, sive Scotistarum, sive Neotericorum, quod merito nomine monstruositatis appello, cum in pluribus capitulis generalibus imposita fuerit Lectoribus, et studentibus lectio, et studium doctrinæ seraphicæ, ut patet ex chronicis antiquis, quod statutum fuit pluries, et confirmatum in pluribus aliis capitulis nostræ Religionis, sed nunquam perfecte observatum, ob difficultates maximas occurrentes in evolvendis scriptis seraph. Doct. Huic monstruositati cupiens occurrere, simulque eos excitare, et promovere ad amorem, et sequelam hujus seraphicæ scholæ, hunc cursum, et lecturam theologicam prælo committendam proposui, cursus philosophici germanam, eademque mente, eodem studio, eodem ordine et scopo concinnatam. « (*A. R. P. Bartholomæi de Barberiis a Castro Vetro... Cursus theologicus ad mentem Serap. Doct. S. Bonaventuræ... Ad Lectorem*).

(2) Voici comment un religieux de saint Dominique et l'un des approbateurs de l'ouvrage nous raconte le fait : « Optaverat diu Provincia hæc Cathalonica Minorum capucinorum ad instructionem adolescentium in

A l'exemple des Chapitres, les Supérieurs généraux stimulèrent le zèle des religieux et suscitèrent partout des disciples et des interprètes au Docteur séraphique. Le Père Gaudence Bontemps affirme, dans son *Palladium Theologicum,* avoir été encouragé par le Rév. Père Marc-Antoine Galitius, Ministre Général (1). Ce même Père et ses deux successeurs, les Pères Stéphane de Césène et Charles-Marie de Macerata, imposèrent à un autre disciple de saint Bonaventure, le Père Barthélemy de Modène, de publier un cours de Philosophie et de Théologie selon l'esprit de ce grand Docteur (2).

Si les Chapitres et les Supérieurs Généraux encourageaient les travaux sur saint Bonaventure, les religieux de l'Ordre les attendaient avec impatience, et les recevaient avec bonheur. Qu'il nous suffise de rappeler les paroles des deux premiers interprètes de saint Bonaventure dans notre Réforme: Si cet ouvrage ne plaît pas à ceux qui ne sont pas de notre Ordre, dit le Père Trigosus, il me suffit de savoir

Philosophicis cursum quemdam seraphicum. Res ardua sane! cum de rebus Philosophicis ex professo nihil scripsisset Doctor seraphicus. Quid ergo? R. R. Patres definitores in Capitulo Provinciali celebrato anno 1689 demandarunt nostro sapientissimo, ac ingeniosissimo Hyacintho ut hoc desiderium ad optatum deduceret, qui tanto oneri infatigata humera ponens, obedientiæ se submittens, manus ad opus applicans, cum esset in doctrina Divi Bonaventuræ satis versatus, ad ea feliciter præfixum sibi scopum attigit, ut nulla fere sit conclusio in toto hoc opere, quæ doctrina sancti Doctoris non sit referta. Unum certe nunquam satis dignis celebrandum encomiis. » (*Cursus philosophicus ad mentem seraphici Doctoris D. Bonaventuræ a R. P. fr. Hyacintho Olpensi — tom. I, in Principio... Barcinonæ* 1691.)

(1) « R. P. Marcus Antonius a Carpenedulo, notissimum nedum nostri Ordinis, sed et suæ tempestatis oraculum, repetitis me vicibus eo pertulit, ut seraphicam D. B. Doctrinam Scholis conciliarem, et quidquid suis, vel alienis etiam scriptis senscrit, fidus ad scholæ rigorem recenserem. » (*R. P. Gaudentii Bontempi, Brixiensis, ord. Capucinorum — Palladium theologicum, tom. I. Præmonitoria Auctoris Epistola.*)

(2) « Cum autem ad ipsius contectionem impulsus fuerim ex obedientia mihi imposita a tribus Patribus Generalibus meæ Religionis, scilicet a Patre Stephano a Cesena jam a terra ad cœlum vocatis, et novissime a Patre Carolo Maria Maceratense nunc habenas Religionis moderante, cursum istum seu lecturam, non Thomisticam nec Scoticam, sed Bonaventuristam, ad os et mentem sancti Bonaventuræ in lucem profero. » (*A. R. P. Bartholomæi de Barberiis a Castro-vetro — Cursus theologicus .. tom. I. Ad Lectorem.*)

qu'il sera très utile et très agréable aux Religieux de notre Congrégation, pour lesquels. du reste, j'ai surtout entrepris mon travail. « *Si aliis externis istud opus non placet, satis mihi est, quod sciam Fratribus nostræ Congregationis (propter quos præcipue hunc laborem suscepi) fore gratissimum atque utilissimum* (1). » Le Père François Longus de Corioles ne parle pas autrement, lorsqu'il dit au Lecteur : Reçois donc, studieux Lecteur, cette Somme théologique, désirée depuis longtemps par beaucoup, mais surtout par notre Famille Franciscaine. Personne n'a encore entrepris un tel travail, si ce n'est le Père Trigosus, qui s'est arrêté sur le seuil : « *Hanc igitur summam theologicam diu a multis, præcipue vero a tota nostra Franciscana familia desideratam, et a nemine nisi ab uno P. Trigoso tantum modo a limine salutatam... libenter accipe, studiose Lector* (2). »

Voilà, croyons-nous, les vrais sentiments de l'Ordre jusqu'au XVIIIe siècle, et ils sont en harmonie parfaite avec les paroles du Père Barthélemy de Modène et avec ce que nous avons dit de l'unique ouvrage théologique selon saint Thomas. Ils s'opposent formellement à ce que l'on fasse de saint Thomas le Maître préféré et généralement suivi.

Passons maintenant au second témoignage ; il nous indiquera par quelle voie saint Thomas parvint, sinon à supplanter entièrement saint Bonaventure, du moins à amoindrir son autorité.

Dans la dédicace de sa Somme théologique au Cardinal Antoine Barberini, neveu d'Urbain VIII, le Père Bonaventure de Langres parle d'un don fait par ce Pape à nos Pères réunis en Chapitre à Rome. Ce don consistait en deux magnifiques reliquaires en argent, contenant des reliques de saint Thomas et de saint Bonaventure. Ces reliquaires avaient la forme de deux bras, dont les mains, armées de plumes, semblaient tracer des caractères. Ce qui donne de l'importance à ce présent, ce n'est, à proprement parler, ni sa valeur, ni même l'affectueuse bienveillance du donateur envers notre Ordre, c'est surtout sa signification.

(1) *Summa sancti Bonaventuræ — A Patre Trigoso. Ad Lectorem.*

(2) *Sancti Bonaventuræ summa theologica ad instar summæ Divi Thomæ Aquinatis a P. Francisco Longo a Coriolano cap... Romæ* 1622.

Tout le monde, avec le Père Bonaventure de Langres, verra dans ce don, en même temps qu'un encouragement, une invitation à suivre saint Bonaventure et saint Thomas, en les faisant concorder dans la limite du possible (1). Mais il y a plus qu'un encouragement dans ce présent; il est comme un *symbole* de l'esprit qui animait alors les travaux faits sur saint Bonaventure par ses disciples. Voici comment parlait, dès 1593, le Père Pierre Trigosus : « Jamais je ne pourrai assez remercier Dieu de ce que, après avoir été versé pendant quarante ans et plus dans la Doctrine de saint Thomas, je sois, déjà avancé en âge, arrivé à la connaissance de la Doctrine de saint Bonaventure, afin de pouvoir me dire le disciple des deux. Que les autres suivent la Doctrine qui leur conviendra le mieux; pour moi, formé dès ma jeunesse à la Doctrine de saint Thomas, maintenant devenu vieillard, je désire mourir disciple de saint Bonaventure. Je les reconnais tous les deux comme mes Maîtres, je les vénère souverainement et je marche sur leurs traces (2). » On le voit, le Père Trigosus ne trouve aucune incompatibilité à suivre saint Thomas et saint Bonaventure, à se dire le fidèle disciple des deux. Cet esprit passa à ceux qui vinrent après lui. Comme lui, ils s'attachèrent à saint Bonaventure, mais en cherchant à concilier sa Doctrine avec celle du Docteur angélique. L'exposé de la Doctrine, les Préfaces, les Titres même des ouvrages indiquent souvent un tel désir. Les uns, comme le P. Marc de Baüduen, vont jusqu'à vouloir faire concorder Scot et saint

(1) « Quid enim per hujusmodi peculiare donarium innuere voluit, nisi tunc nobis auctoritate apostolica, utriusque sanctissimi Doctoris traditum fuisse calamum, quo deinceps reconditiores sensus, et concordes sententias exquireremus et faceremus palam. » (*Bonaventura et Thomas, seu Unica geminaque Theologiæ summa — Auctore P. Bonaventura Lingonensi Ord. Cap. — Lugduni* 1655 — *Epistola Dedicatoria.*)

(2) « Me nunquam dignas Deo posse referre gratias quod, cum per quadraginta et amplius annos fuerim in Doctrina sancti Thomæ versatus, jam senio confectus in Doctrinam hujus sancti (Bonaventuræ) inciderim : ut hac ratione utriusque sancti discipulus dici possim. Sequantur alii, quam maluerint doctrinam : ego tamen cum doctrina S. Thomæ a juventute educatus, jam cum Doctrina S. Bonaventuræ senex effectus mori cupio. Hos duos recognosco patronos et magistros, et ambos summe veneror et amplector. » (*Summa sancti Bonaventuræ. — A Patre Trigoso. — Ad Lectorem.*)

Bonaventure avec saint Thomas. C'est pousser vraiment trop loin l'amour de la concorde, et on s'expose par là à ne pas être pris au sérieux. Les autres, en bien plus grand nombre, laissent volontiers Scot de côté; ils le sacrifient même avec plaisir, parce qu'il forme un obstacle sérieux à la réalisation du but ardemment poursuivi, et alors la conciliation se fait entre saint Thomas et saint Bonaventure, au détriment de Scot.

Si bonne et si désirable que soit la conciliation, elle ne doit cependant jamais se faire aux dépens de la vérité. Si nous en croyons les commentateurs de saint Bonaventure de la fin du XVIIe siècle, l'amour de la conciliation fut poussé beaucoup trop loin et il ne respecta pas toujours la vérité. Les Pères Gaudence Bontemps, Hyacinthe d'Olpi et Barthélémy de Modène s'élèvent contre cette *manie* de la conciliation à tout prix. Ce dernier surtout se plaint à maintes reprises, de ces disciples de saint Bonaventure qui, constamment, cherchent à identifier sa Doctrine avec celle de saint Thomas. Ils paraissent moins préoccupés de bien exposer la Doctrine du Docteur séraphique, que d'en démontrer la conformité avec celle du Docteur angélique.

Le Père Barthélémy de Modène nous paraît être dans le vrai, lorsqu'il dit que saint Bonaventure ne doit être rangé ni parmi les Thomistes, ni parmi les Scotistes. Il n'est pas, comme Scot, en opposition à peu près constante avec la Doctrine de saint Thomas. Il a été l'ami, le condisciple et l'émule de l'Ange de l'École, et il n'est pas rare de trouver leur Doctrine dans un accord parfait. Il ne faut pas oublier non plus la pensée déjà exprimée du Père Jacques de Bagnacavallo. Les écrits de Bonaventure ont été la mine précieuse où Scot a puisé à pleines mains. Souvent, par conséquent, les opinions de Scot doivent s'harmoniser avec celles du Maître qu'il a étudiées. Le Docteur séraphique est donc le chef d'une École que l'on ne saurait confondre avec l'École thomiste ou avec l'École scotiste. Elle se trouve entre les deux, participe des deux et elle ne peut être identifiée à l'une ou à l'autre qu'en faisant violence à la vérité. Aussi un Père Matthieu Ferchius de Veglia, religieux Conventuel, va jusqu'à appeler ces partisans de la conciliation *per fas et nefas,* des adversaires plutôt que

des commentateurs de la Doctrine de saint Bonaventure (1). La parole est sévère; elle n'est malheureusement que juste. Ce sont, en effet, ces disciples, amis à outrance de la conciliation, qui ont fait préférer saint Thomas à saint Bonaventure. S'il y a eu déviation dans la Tradition de notre Ordre sur ce point, la faute en revient à ces conciliateurs.

Pour arriver à ne trouver dans les deux Docteurs qu'une même Doctrine et un même sentiment, il fallait choisir avec intelligence un texte, une parole, l'isoler avec soin d'autres paroles tout aussi claires et aussi formelles; il fallait souvent faire violence aux paroles les plus évidentes; il fallait surtout oublier le milieu dans lequel saint Bonaventure a vécu, l'isoler de son maître Alexandre de Halès, de ses contemporains, comme Richard de Middletown, de ceux qui sont venus après lui et l'ont étudié, comme Scot. Alors on parvenait à ne trouver qu'une pensée et un unique esprit dans les deux grands Maîtres.

Mais saint Bonaventure ainsi expliqué, ou plutôt ainsi défiguré, devenait méconnaissable. Ses doctes écrits ne présentaient plus qu'un ensemble de Doctrines obscures, incohérentes, inintelligibles même. En voyant ce vénéré Maître traîné par les uns dans le camp thomiste, par d'autres dans le camp scotiste, par d'autres enfin sur un terrain propre et indépendant, les esprits les plus sagaces devaient hésiter devant un tel chaos à débrouiller; les volontés les mieux trempées se sentaient envahies par le découragement. Du découragement à l'abandon il n'y a

(1) « Omnes Bonaventuristæ, excepto Ferchio vere fidelissimo Bonaventurista, ut in suo parvo opusculo typis tradito de essentia Angelorum patet, seraphicum Doctorem etiam invitum pertraxerunt plus minusve ad scholam et partes thomistarum vel scotistarum, juxta cujusque propensionem, à qua censura, nec penitus absolvendus est Pater Gaudentius, licet minus culpatus, alioquin omni laude dignus, quod, et notat, et valde conquæritur merito Pater Ferchius citatus appellans ipsos non *commentatores*, sed potius *adversarios* doctrinæ seraphicæ, quod, et ego notavi, ostendique in meæ seraphicæ Philosophiæ apparatu, et cursu. Sanctus Bonaventura enim suam sedem non collocavit in schola Thomistica, vel Scotica, sed per propria, et ab istis, ut plurimum, diversa principia incedit, licet sæpe plus cum Scoto in conclusionibus conveniat, seu, ut verius dicam, Scotus cum Bonaventura veluti in Religione ipsius lacte Doctrinæ enutritus » (*A. R. P. Bartholomei de Barberiis a Castrovetro. — Cursus Theologicus ad mentem seraphici Doctoris S. Bonaventuræ. Ad Lectorem*).

qu'un pas. Ce pas était d'autant plus facile à franchir, que l'identité de Doctrine avec saint Thomas avait été prônée par les plus célèbres Commentateurs de saint Bonaventure dans notre Ordre.

Dès lors que la Doctrine est identique, à quoi bon saint Bonaventure! saint Thomas a pour lui la clarté, la simplicité, la profondeur et l'enchaînement logique des idées. A toutes ces qualités intrinsèques il convient d'adjoindre sa grande autorité dans la sainte Église et la gloire incomparable de sa docte et puissante École.

La logique et le bon sens conseillaient de faire monter saint Thomas au premier rang et de reléguer saint Bonaventure au second. C'est ce qui se fit au XVIIIe siècle. Comme nous le verrons dans le chapitre sixième, les grands travaux sur saint Bonaventure s'arrêtèrent dans notre Ordre sur le seuil du XVIIIe siècle. Saint Thomas prit la place de son ami. Avec Scot, il se partagea les écrits philosophiques et théologiques de ceux qui suivirent un Maître. Nous disons à dessein, de ceux qui suivirent un Maître, car il y eut à toutes les époques des éclectiques dans notre Ordre.

Avant de raconter cette substitution comme tout ce que l'Ordre a fait pour les Maîtres qu'il s'était choisis, il nous faut tout d'abord les présenter au Lecteur : dire quelque chose de leur vie et de leurs écrits.

Nous n'avons pas cependant la prétention d'entreprendre une étude historique ou critique sur les Maîtres de l'Ordre : notre but est plus modeste. Choisir dans la vie ce qui a trait au Docteur, recueillir dans l'histoire les jugements portés sur lui : c'est tout ce que nous nous proposons. Nous serons même contraint de faire un choix, pour n'être pas trop long. Il faudra donc nous contenter des jugements les plus remarquables, de ceux qui font autorité : cependant tout en visant à être court, nous nous efforcerons d'être complet. Il importe que chacun puisse bien voir de quelle haute estime ont joui les Docteurs, que l'École Franciscaine a pris pour ses Maîtres.

Le présent chapitre nous a fait voir que ces Docteurs sont au nombre de quatre : Scot a été le Maître préféré des Conventuels et des Observantins, saint Bonaventure, des Capucins; Alexandre de Halès et Richard de Middletown

n'ont occupé qu'un rang secondaire, trop secondaire, croyons-nous.

Le Chapitre général de l'an 1500, tenu à Terni, parle bien d'un cinquième Docteur, le Père François Mayronis, surnommé *Doctor oculatus et illuminatus*. Deux faits ont surtout rendu célèbre le nom de ce grand théologien : ses épreuves du doctorat et l'institution de *l'actus sorbonicus*. Non seulement il subit avec succès, en 1315, les épreuves du doctorat, mais, pendant vingt-quatre heures consécutives, il sut répondre à toutes les objections que lui posèrent les Docteurs sur toute la Théologie. A la suite de cet examen l'*actus sorbonicus* fut institué et devint obligatoire pour les candidats à la licence. Ces candidats devaient répondre pendant douze heures à soixante Docteurs, qui leur proposaient des objections sur cent thèses différentes. Un Franciscain commençait l'argumentation, un Dominicain la terminait; de là le dicton : « *Franciscanus aperit, Dominicanus Sorbonam claudit* ».

Deux raisons s'opposent à ce que François Mayronis soit regardé comme un véritable maître de l'Ordre. En effet, malgré toute sa science, ce Docteur n'est qu'un disciple et un disciple fidèle de Scot. Le Père Maurice Du Port, religieux irlandais, de grande Doctrine, le constate; il dit dans son prologue aux Commentaires de François Mayronis sur le Livre des Sentences. « *Nec mireris, quæso, si Scoto aliquando, quod perrarum est, dissentiat. Nam fidi interpretis est officium potius quam authoris nihil addere de suo, sed aliena exponere, hisque semper insistere* (1). »

Une autre raison, c'est que Scot est le dernier représentant de la période créatrice et classique de la Scolastique. C'est l'opinion du Docteur Scheeben, à laquelle nous adhérons pleinement. Il dit, en parlant de Scot : « Aux confins de la période classique, à laquelle il appartient encore par la puissance de son génie, quoique influencé déjà par un autre esprit, se lève Duns Scot, *Doctor subtilis* (1266-1308) (2) ». Quelques pages plus bas, il dit encore : « Le début du quatorzième siècle marque le terme de la période

(1) *Illuminati Doctoris Fratris de Mayronis in Primum Sententiarum fœcundissimum scriptum. Venetiis*, 1520.

(2) *La Dogmatique... par le Dr M. J. Scheeben*, tom. I, p. 677.

créatrice et classique de l'ancienne Scolastique. Si on ne perdit pas dans les deux siècles suivants, ce qu'on avait acquis jusque-là, on ne fit rien d'essentiel pour l'agrandir et le développer : on se borna à le reproduire et à l'élaborer à la manière scolaire (1) ».

François Mayronis ne fit pas autre chose; il n'est donc pas à proprement parler un Maître. Par conséquent il ne figurera pas dans ces chapitres, qui seront uniquement consacrés aux quatre grands Théologiens Franciscains du treizième siècle.

(1) *La Dogmatique*... tom. I, p. 681-682.

CHAPITRE II

Alexandre de Halès

L'Histoire et la Tradition nous fournissent peu de faits sur Alexandre de Halès, et encore ce peu est-il souvent enveloppé d'obscurités. Un volume des Opuscules de Roger Bacon, publié pour la première fois à Londres, en 1859, contient quelques renseignements précieux. Ces documents nous paraissent avoir été trop négligés par ceux qui, dans ces derniers temps, se sont occupés d'Alexandre de Halès. Les écrits de Roger Bacon, en effet, méritent de fixer l'attention quand il s'agit d'Alexandre, car il les a composés avant l'année 1268, dans le couvent même des Frères Mineurs de Paris, où avait vécu et où était mort Alexandre de Halès, vingt et quelques années auparavant. Ces circonstances donnent aux paroles de Roger Bacon une grande autorité. Leur autorité serait encore plus grande, si ce témoin n'était parfois, comme nous le verrons, un adversaire de la gloire d'Alexandre de Halès.

§ I

Vie d'Alexandre de Halès

Alexandre naquit en Angleterre dans le comté de Glocester. Il commença à étudier les sciences divines et humaines dans un couvent de ce comté, nommé Halès : de là le surnom de Halès, sous lequel il est connu. Il ne termina pas ses études dans sa patrie. Roger Bacon affirme positivement qu'il fut d'abord étudiant à l'Université de Paris, puis professeur de Philosophie dans cette même Université. Seulement il ne put pas enseigner la Philosophie d'Aristote : car, lorsqu'il commença à enseigner, les princi-

paux ouvrages de ce philosophe et leurs commentaires, n'étaient point encore traduits en latin; et plus tard leur enseignement fut interdit (1). Alexandre enseigna aussi la Théologie : il devint même archidiacre et chancelier de l'Église de Paris (2).

Roger Bacon reconnaît que, dans Alexandre, le savoir et les dignités s'unissaient à la bonté et à la fortune : « *Fuit bonus homo, et dives, et archidiaconus magnus, et magister in Theologia sui temporis* (3) ». Pour le Fr. Salimbéné, chroniqueur contemporain, Alexandre de Halès était le meilleur clerc de l'univers, comme le roi Jean de Jérusalem était le meilleur soldat (4). Il avait eu pour condisciples, deux des hommes les plus remarquables de ce temps, Robert Grossetête, évêque de Lincoln, et le Frère Mineur Adam de Marisco. Il leur était encore supérieur, dit le frère Salimbéné, car il n'avait pas son égal (5).

Ces liaisons influèrent-elles sur sa détermination d'entrer dans l'Ordre de saint François? L'histoire ne le dit pas. La Tradition attribue à la prière d'un simple frère lai la réso-

(1) « Non legit naturalia, nec metaphysica, nec audivit ea, quia non fuerunt libri principales harum scientiarum nec commentarii translati quando rexit in Artibus. Et diu postea fuerunt excommunicati et suspensi Parisius, ubi ipse studuit ». (*Fr. Rogeri Bacon. Opera quædam hactenus inedita — Edited by J. S. Brewer, M. A. — London*, 1859. *Opus Minus*, p. 326).

(2) « Frater Alexander Hales, natione anglicus, doctor, cancellarius et archidiaconus Parisiensis ». (*Monumenta franciscana — Edited by J. S. Brewer, M. A. London*, 1858, p. 542).

(3) *Fr. Rogeri Bacon, Opera quædam hactenus inedita*, p. 325.

(4) « Revera non fuit tempore suo (Regis Joannis), uti dicebatur, miles in mundo melior eo. Unde et de eo et de magistro Alexandro, qui erat melior clericus de mundo et erat de ordine fratrum Minorum, et legebat Parisius, facta fuit ad laudem eorum quædam cantio partim in gallico, partim in latino, quam multotiens cantavi... Iste Rex Joannes fuit avus maternus Regis Conradi filii imperatoris Friderici ». (*Chronica Fr. Salimbene Parmensis Ord. Minorum. — Parmæ* 1857. *Ann.* 1229, p. 16-17).

(5) « Tertius fratris Hugonis amicus fuit Robertus Grossatesta Lincolniensis episcopus, unus de majoribus clericis de mundo... Quartus ejus amicus fuit frater Adam de Marisco ex ordine fratrum Minorum, unus de majoribus clericis de mundo... Tertius istorum duorum socius fuit magister Alexander ex Ordine fratrum Minorum, natione anglicus, et magister cathedratus Parisiis, qui multa opera scripsit; et ut dicebant omnes qui eum bene noverant, suo tempore similem sibi in mundo non habuit ». (*Chronica. — Anno* 1248, p. 39).

lution définitive, prise par Alexandre, de renoncer au monde et d'entrer dans l'Ordre des Frères Mineurs (1). D'après Roger Bacon, il n'aurait pris cette résolution que dans un âge avancé : « *Ipse intravit religionem, jam senex et magister in Theologia* (2) ». Mais en quelle année fut-elle mise à exécution? Le Père Marcellino de Civezza incline pour 1222 (3),

(1) L'illustre archevêque de Florence, saint Antonin, raconte longuement ce fait et il l'orne de circonstances qui le rendent curieux à plus d'un titre. Comme sa chronique est un ouvrage rare, il nous a paru bon de transcrire ici cette version d'un enfant de saint Dominique. « Alexander de Ales intravit religionem beati Francisci sub Helia generali Minorum existente, per hunc modum. Hic insignis doctor habebatur Parisiis, et famosus per orbem. Voverat autem ob singularem devotionem, quam habebat ad beatissimam Virginem Mariam, quod nunquam ejus amore aliquid postulanti, si possibilitas foret, denegaret, sed petitionem ejus pro viribus adimpleret. Quædam autem venerabilis mulier, cum hoc nosset, quæ ad monachos albos, et fratres Prædicatores multum afficiebatur, dixit una dierum monachis albis. Ite ad magistrum Alexandrum et ab eo petite, ut religionem vestram ingrediatur amore Virginis gloriosæ, et certissime credatis, quod petitionem vestram implebit. Mirantur illi super hoc attendentes solemnitatem personæ, et ex alia parte in verbo mulieris devotæ et veracis confidentes, accedunt ergo ad magistrum Alexandrum qui eos gratissime suscepit, et cum eo de multis prolixe loquentes, obliti sunt verborum, Deo aliter disponente, pro quibus dicendis ad eum iverant, ad propria redeuntes. At illa domina existimans illos ex contemptu, vel incredulitate verba illa omisisse, idem significavit fratribus Prædicatoribus, qui lætanter ad magistrum pergentes, primo de aliis variis locuti sunt, intendentes demum curialius illa postulare. Colloquentibus eis ad invicem, ecce frater Minor, qui eleemosynam petebat pro fraribus per urbem, cum sacco ad collum ad eum venit, ut panem postularet. Ex intuens magistrum Alexandrum cum fratribus colloquentem, dixit simpliciter : Magister reverende, cum diu mundo servieritis, et cum magna fama, et nostra religio nullum habeat magistrum, supplico vobis, ut amore Dei et Virginis matris ejus, ad utilitatem animæ vestræ et nostræ religionis honorem, nostri Ordinis habitum assumatis. Stupefacti sunt fratres Prædicatores, quod ille prævenisset eos in postulatione hujus rei, et magister quidem, primo territus fuit, sed subito a Deo tactus intrinsecus, respondit : Vade frater, quia statim te sequar, et faciam quod petisti. Et magister Alexander, sic sæculum deserens, habitum Minorum suscepit ». (*Divi Antonini archiepiscopi Florentini, et doctoris S. Theologiæ præstantissimi. Chronicorum Tertia Pars. — Lugduni* 1586. — *Tit. XXIV. De viris Clar. ord. Min.*, §, p. 771-772).

(2) *Opus Minus*, p. 326.

(3) *Il Breviloquium super libros Sententiarum di fratre Gherardo da Prato dell' Ordine de' Minori. Pubblicato per la prima volta e corredato di alcuni studi dal Patre Marcellino da Civezza Minore Osservante. Prato*, 1882, p. 21.

le Docteur J. Scheeben indique 1225 (1), le Père Teofilo Domenichelli suit les *Monumenta franciscana,* publiés à Londres en 1858, qui fixent l'entrée d'Alexandre à l'année 1228 (2). Roger Bacon est pour une date postérieure; il ne fait entrer Alexandre dans l'Ordre de saint François, qu'au retour de l'Université. Or, l'Université, qui s'était dispersée après les troubles du bourg Saint-Marcel, en 1229, ne revint qu'en 1231 (3). Il faudrait donc remettre à cette année l'entrée d'Alexandre de Halès.

Cette entrée fut un événement, dont Roger Bacon, lui-même, ne cherche point à dissimuler l'importance. La science bien connue d'Alexandre, la considération et les dignités dont il jouissait, rejaillirent sur l'Ordre des Frères Mineurs, jusque-là peu prisé du monde (4). L'épreuve du noviciat dut être particulièrement pénible pour cet illustre vieillard. Aussi la tradition nous dit que saint François, dans une vision, vint fortifier sa volonté et remonter son courage. Toujours est-il qu'il arriva à la profession (5). Immédiatement après il fut chargé de la direction des

(1) *La Dogmatique, par le Docteur M. J. Scheeben, professeur au séminaire archiépiscopal de Cologne,* tom. I, p. 666.

(2) *La summa de anima di Fratre Giovanni della Rochelle dell' Ordine di Minori. Publicata per la prima volta e corredata di alcuni studi dal Padre Teofilo Domenichelli Min. Osserv. Prato,* 1882, p. 73.

(3) « Citius ordinem intravit antequam fuerunt hi libri (Aristotelis) semel perfecti. Istud notum est per ejus ingressum in ordinem, et per dispersionem universitatis Parisiensis (parum); nam usque ad eum fuerunt libri prohibiti, et usque quo rediit Universitas post quem reditum ipse intravit religionem, jam senex et magister in Theologia ». (*Opus Minus,* p. 326).

(4) « Nam quum intravit ordinem Fratrum Minorum fuit Deo maximus Minor non solum propter suas conditiones laudabiles, sed propter hoc. Novus fuit ordo Minorum et neglectus a mundo illis temporibus, et ille ædificavit mundum et ordinem exaltavit. » (*Opus Minus,* p. 326).

(5) « Cum vero, inquit S. Antoninus, postmodum ad dimittendum habitum tentaretur ad sæculum redire, nocte sequenti vidit in somnis beatum Franciscum crucem de ligno ponderosissimam portantem in humeris, cum qua volebat montem ascendere. Cumque magister compatiens vellet eum ad portandum juvare, indignanter repulit eum dicens. Vade, miser, tu non vales portare unam crucem levem de panno, et portabis unam ponderosam de ligno? In hoc excitatur magister et ad perseverantiam in religione ex visione roboratur. » (*Divi Antonini. — Chronicarum tertia Pars. — Tit XXIV de Vir. clar. Ord. Min.* § 1, p. 772).

Études dans l'Ordre (1). Personne n'en était plus digne, puisqu'il était Maître en Théologie, et que le premier de tous, au dire de Roger Bacon, il expliqua le livre des Sentences. Ses devanciers et ses contemporains même, comme Robert, évêque de Lincoln, et Adam de Marisco, s'étaient servis de la Bible, dont ils commentaient le texte (2).

Alexandre de Halès ouvrit donc une voie nouvelle en prenant pour thème des commentaires théologiques, non plus le livre des Saintes Écritures, mais l'ouvrage de Pierre Lombard. « On ne connaissait, dit Crevier, que deux livres : la Bible, qui a toujours été expliquée dans l'École de Paris, et l'ouvrage du Maître des Sentences : et celui-ci, qui forme un système et un corps complet et suivi, attirait même davantage l'attention et des Maîtres et des disciples. Il fut commenté dans le temps dont il s'agit par Alexandre de Halès, célèbre Docteur Franciscain, qui, ayant le premier exécuté ce travail, a eu dans la suite, ainsi que je l'ai déjà remarqué, un grand nombre d'imitateurs (3). »

Si cette innovation est maintenant, pour Alexandre de Halès, un titre de gloire, elle lui mérita alors l'animadversion de Roger Bacon. Celui-ci tenait à l'ancien système, dont il vante les avantages au détriment du nouveau, qui n'a, selon lui, aucune utilité, et qui même serait très nuisible à la Théologie et à l'intelligence du texte

(1) « Ex suo ingressu fratres et alii exaltaverunt in cœlum, et ei dederunt auctoritatem totius studii. » (*Opus Minus*, p. 326).

(2) « Sancti Doctores non usi sunt nisi hoc textu (Bibliæ) ; neque sapientes antiqui, quorum aliquos vidimus, ut fuit Dominus Robertus episcopus Lincolniensis, et frater Adam de Marisco, et alii Maximi viri ; quia vero Alexander fuit primus qui legit. » (*Opus Minus*, p. 329). Alexandre de Halès a-t-il fait, sur le livre des Sentences, un ouvrage distinct de sa Somme théologique ? Les uns l'affirment, les autres le nient. Les nouveaux éditeurs des œuvres de saint Bonaventure inclinent pour la négative. L'unique raison qu'ils donnent est que certains manuscrits, qui portent le titre de commentaires sur le livre des Sentences, ne diffèrent pas de la Somme. Pour être péremptoire, cette preuve devrait reposer, non sur l'examen de quelques manuscrits, mais de tous. (*Doctoris seraphici sancti Bonaventuræ. — Opera omnia jussu et auctoritate Rmi P. Bernardini a Portu Romatino. — Ad claras aquas* (*Quaracchi* 1882). *Prolegomena*, tom. I, p. LVI-LVIII.

(3) *Histoire de l'Université de Paris.* — tom. I, liv. II, p. 389.

sacré (1). Aussi enregistre-t-il avec un vif dépit le succès de l'innovation introduite par Alexandre de Halès. Il est obligé de constater que tous les honneurs de l'enseignement sont pour le livre des Sentences et pour les Maîtres qui l'expliquent (2). Mais, en constatant le fait, il le dénonce au Pape comme l'un des sept abus qui se sont glissés dans l'étude de la Théologie et qui demandent une réforme. Le livre des Sentences lui-même ne trouve pas grâce à ses yeux. Il dit de ce livre comme de la Somme d'Alexandre de Halès, qu'il suffit à la charge d'un cheval (3). En gratifiant de son mépris de tels livres, Roger Bacon le rend facile à porter.

A ce premier grief, déjà bien sérieux, de Roger Bacon contre Alexandre de Halès, s'en ajoutait un autre. Alexandre de Halès jouissait de la plus grande autorité, et cependant il avait ignoré complètement les cinq sciences que Roger Bacon prône dans tous ses écrits. Ces cinq sciences sont : la connaissance des langues orientales, les mathématiques, l'optique unie à l'astronomie, l'alchimie et

(1) « Item impossibile est quod textus Dei sciatur, propter abusum libri sententiarum. Nam quæstiones quæ quæri deberent in textu ad expositionem textus, sicut fit in omni facultate, sunt jam separatæ a textu... Cum tamen omnes quæstiones utiles in omnibus Summis et Sententiis, et quæ sunt propriæ theologiæ, possint certificari super textum; ut de operibus sex dierum, in principio Genesis : de circumcisione et comparatione angelorum, in eodem libro ; de legibus in libris Moysi ; de moribus in libris Salomonis; de Sacramentis in Novo Testamento; de omnibus his in libris Regum, et Paralipomenis, et Prophetis, et aliis; ita quod possent certificari suis locis, ut dulcius ex ipso fonte biberentur aquæ. Et idem fit in omni facultate. Sed [quia] non sic fit in theologia, accidit infinitum impedimentum studii, ut patet diligentius consideranti. » (*Opus Minus*, p. 329-330).

(2) « Et ubique et in omnibus honoratur et præfertur (liber Sententiarum). Nam ille qui legit Sententias habet principalem horam legendi secundum suam voluntatem, habet et socium et cameram apud religiosos. Sed qui legit Bibliam, caret his et mendicat horam legendi, secundum quod placet lectori Sententiarum. Alibi qui legit Sententias, disputat, et pro magistro habetur. Reliquus qui textum legit, non potest disputare; sicut fuit hoc anno Bononiæ, et in multis aliis locis, quod est absurdum. » (*Opus Minus*, p. 328-329).

(3) « Quartum peccatum est quod præfertur una sententia magistralis textui facultatis theologicæ, scilicet, liber Sententiarum. Nam ibi est tota gloria theologorum, quæ facit onus unius equi. » (*Opus Minus*, p. 328).

la science expérimentale (1). Une preuve bien évidente, disait Roger Bacon, qu'Alexandre de Halès avait ignoré ces cinq sciences, c'est d'abord qu'on n'en trouve aucune trace dans la Somme qu'on lui attribue ; c'est ensuite que l'Université de Paris ne s'occupait point alors de l'étude de ces sciences (2).

Mais, nous dira-t-on, en quoi cette ignorance, d'ailleurs parfaitement excusable, pouvait-elle exciter l'acrimonie de Roger Bacon? Les raisons ne manquaient pas, comme on va le voir.

En effet, Roger Bacon, qui s'exagérait à lui-même et qui exagérait aux autres l'utilité et la nécessité de ces sciences, du reste très importantes, prétendait que sans elles il était impossible de savoir quoique ce soit de vraiment digne de ce nom; qu'avec elles, au contraire, il était facile de tout savoir. Pour lui, elles étaient à l'homme ce que sont les ailes à l'oiseau, ce qu'est la voiture à la bête de somme (3). On peut voir déjà que Roger Bacon ne devait pas estimer beaucoup la science d'Alexandre de Halès.

S'il l'estimait peu, il l'aimait encore moins, précisément parce que , suivant lui, on en faisait trop de cas. Les écrits d'Alexandre de Halès, dépourvus, aux yeux de Roger Bacon, de tout ce qui pouvait leur donner un mérite réel, étaient

(1) « Hæ vero scientiæ sunt istæ : scientiæ linguarum sapientalium, mathematica, perspectiva, alkimia, scientia experimentalis. » (*Compendium studii...*, cap. VI, p. 433.

(2) « Certium etiam est quod omnes illas scientias, de quibus scribo, ignoravit, sine quibus nihil sciri potest de scientiis vulgatis. Et quod illas ignoravit patet, quia [in] tota Summa ei ascripta nulla continet de veritate harum scientiarum. Et iterum hoc, quia studium Parisiense adhuc non habuit usum istarum quinque scientiarum. » (*Opus Minus*, p. 327).

(3) « Quoad præsens volo manifestare ad ignorantiam quinque vel sex scientiarum, quæ requiruntur ad theologiam et ad philosophiam, sine quibus quinque vel sex scientiis impossibile est aliquid dignum sciri ab homine, et præcipue a Latinis... Quarum doctrina sicut est utilior aliis partibus philosophiæ sic et facilior, licet hoc nolunt intelligere moderni, et difficultatem recipiunt in omnibus aliis scientiis et errorem. Scire enim ista non est pondus aggravans sed allevians, sicut plumæ avium sunt, quibus depositis non elevantur in aere, et sicut quadriga cum qua equus plus de pondere trahit quam in dorso proprio ferre possit. Et ideo homines scientes has scientias possunt omnes de facili scire, et plus proficere possunt in parvo tempore in aliis scientiis, quam in maximo proficiant sine illis. » (*Compendium studii...*, cap. VI, p. 432-433).

généralement tenus en grand estime. Il avoue lui-même qu'Alexandre de Halès et un autre religieux, qu'il ne nomme point, étaient cités comme des Maîtres et suivis comme des oracles. Une aberration, si funeste à l'étude de la Théologie, était pour Roger Bacon un sujet de confusion (1).

Mais ce qui mettait le comble à sa confusion comme à son indignation, c'était de voir que ses contemporains, si follement épris d'admiration pour les écrits d'Alexandre de Halès, n'avaient que du mépris et de l'aversion pour les sciences dont il cherchait à propager l'étude. Les religieux de saint Dominique, comme ceux de saint François, dans leurs leçons, dans leurs prédications, dans les conseils qu'ils donnaient, s'élevaient contre ces sciences et en détournaient avec succès les étudiants (2).

Ces faits, trop peu connus, expliquent les étranges et incohérentes appréciations de Roger Bacon sur la Somme d'Alexandre de Halès. On ne peut donner un autre nom aux assertions qu'on va lire. Cette Somme n'est pas d'Alexandre de Halès, dit-il, mais elle lui a été attribuée par respect (3). Voilà certes une découverte qui a son importance! Malheureusement Roger Bacon n'est pas bien certain lui-même de ce qu'il affirme, car il ajoute immédiatement : Mais quand bien même Alexandre l'aurait composée en

(1) « Vulgus credit quod omnia sciverunt, et eis adhæret sicut Angelis. Nam illi allegantur in disputationibus et lectionibus sicut auctores. Et maxime ille qui vivit habet nomen doctoris Parisius; et allegatur in studio sicut auctor, quod non potest fieri sine confusione et destructione sapientiæ, quia ejus scripta plena sunt falsitatibus et vanitatibus infinitis. Nunquam talis abusio fuit in hoc mundo. » (*Opus Minus*, p. 327-328).

(2) « Sed moderni omnes præter paucos despiciunt has scientias et gratis persequuntur, et maxime theologi isti novi, scilicet pueri duorum ordinum, ut solatium suæ imperitiæ habeant, et suas ostendant coram multitudine stulta vanitates. Et in suis lectionibus, prædicationibus, et consiliis, semper docent contra has scientias, et totam studentium mentem revocaverunt ab istis scientiis, et ideo errant cum omnibus tam in substantia studii quam in modo. » (*Compendium studii*. — Cap. VI, p. 433).

(3) « Ex suo ingressu fratres et alii exaltaverunt in cœlum, et ei dederunt auctoritatem totius studii, et adscripserunt ei magnam Summam illam, quæ est plusquam pondus unius equi, quam ipse non fecit sed alii. Et tamen propter reverentiam ascripta fuit, et vocatur Summa fratris Alexandri. » (*Opus Minus*, p. 326).

tout ou en partie, son autorité n'en serait pas plus grande. La raison en est qu'Alexandre n'a pas eu entre les mains les traductions des principaux écrits d'Aristote sur la Physique et la Métaphysique. Par là, il se trouve dans une position inférieure à celle des Théologiens contemporains de Bacon. Et sa Philosophie contient un certain nombre d'erreurs et de futilités (1). La preuve que la Somme d'Alexandre ne mérite aucun crédit, c'est que personne ne s'occupe plus de la faire transcrire, c'est que les Frères Mineurs eux-mêmes négligent l'exemplaire qu'ils possèdent et ne s'en occupent aucunement (2).

Roger Bacon prend évidemment ses désirs pour la réalité, et il prête trop volontiers ses sentiments aux autres : s'ils avaient été partagés, il eût été moins agressif, et ses plaintes au pape Clément IV eussent été moins amères. Aussi, malgré son génie incontestable, Roger Bacon ne saurait être admis comme un juge impartial d'Alexandre de Halès. Le but qu'il poursuivait en faisait un adversaire de ce Docteur, et comme tel, il croyait devoir travailler à amoindrir sa grande autorité.

§ 2

Estime des Contemporains pour les écrits d'Alexandre de Halès.

Après avoir réduit à leur juste valeur les jugements passionnés de Roger Bacon, donnons maintenant la parole à des voix plus désintéressées et plus autorisées. Alexandre IV, saint Bonaventure, saint Thomas, Albert-le-Grand

(1) « Et si ipse eam fecisset vel magnam partem, tamen non legit naturalia nec metaphysica, nec audivit ea, quia non fuerunt libri principales harum scientiarum nec commentarii translati quando rexit in artibus... Et si quando contendat de eis scientiis in hac parte planum vel omnibus theologis vilior est omnibus. Et plures habet falsitates et vanitates philosophiæ. » (*Opus Minus*, — p. 326).

(2) « Cujus signum est quod nullus facit eam de cætero scribi. Immo exemplar apud fratres putrescit, et jacet intactum et invisum his temporibus. » — (*Opus Minus*, p. 326-327).

vont nous dire, par leurs paroles ou par leurs écrits, en quelle estime ils tenaient la Somme d'Alexandre de Halès.

1° *Sentiment des Papes sur la Doctrine d'Alexandre de Halès.*

Dans une lettre du 28 juillet 1256, le pape Alexandre IV a fait le plus bel éloge d'Alexandre de Halès et de sa Somme théologique. Le but de cette lettre, adressée au Provincial des Frères Mineurs en France, est de faire continuer la Somme du frère Alexandre par d'autres Docteurs de l'Ordre. Nous ne voulons ni analyser, ni même traduire cet important document, nous allons le donner tel qu'il se trouve dans le Bullaire Franciscain de Sbaralea, avec les notes de ce savant.

« *De fontibus paradisi flumen egrediens, exuberans videlicet sacrarum intelligentia Scripturarum per os recolendæ memoriæ* FRATRIS ALEXANDRI (1) *Ordinis tui temporibus nostris largo profluxit lotitio* (2) *impetu super terram, in lucem manifestius editis thesauris scientiæ, ac sapientiæ salutaris. Idem siquidem* FRATER, *ut ex his, quæ scripsit, et tradidit, comperimus, Deo plenus (nemo enim nisi in Spiritu Dei loquens æternæ veritatis mysteria ea inquisitionis indagine attigisset) studia sua publicis utilitatibus commodavit ; et laboriosi operis sanctum aggrediendo propositum super quæstionibus theologicis utiliorem utique, quam prolixam molitu est* SUMMAM *profectibus in lege Domini studere volentium compendiosius profuturam. In qua sententiarum irrefragabilium* (3) *ordinatæ sunt acies ad obterendam veritatis pondere contentiosæ pervicaciam falsitatis. Prolixitatem* (4) *quippe, si quam in eadem* SUMMA *Lector delicatus abhorret, studiosis vobis in ea sic reddit*

(1) *Fratris Alexandri* : De *Alès* anno 1245, mense Augusto Parisiis defuncti, cujus in exequiis sacrum operatus est Odo Card. Apostolicæ Sedis in Galliis Legatus, assistentibus Prælatis Eccles., qui de Lugdunensi Concilio generali redierant ex auctore coævo. Mss. Bibliothecæ S. Crucis Florentinæ, cod. 677.

(2) *Lotitio* : id est abluente, ac irrigante ; ut videtur ; deest enim hoc vocabulum in Cangien. Glossário mediæ, et infimæ latinitatis.

(3) *Sententiarum irrefragabilium* : Forsan hinc titulus *Doctoris irrefragabilis* adhæsit Alexandro Alensi.

(4) *Prolixitatem* : quam et notasse videtur S. Thomas in Prologo suæ *Summæ theologicæ* ; dum ait quosdam confecisse Theologiæ *Summam* nimis brevem, aliquos vero nimis prolixam.

continua partium suarum utilitas brevem, ut in tanto verborum agmine, quod immensa videtur Divinæ profunditatis eloquia continere, non aliud nos rationabiliter possit offendere, quam quod Deo ejusdem FRATRIS *laboribus finem, antequam suscepti Operis diætam perficeret* (1) *imponente, et ad statutum repositæ mercedis evocante denarium; perfectæ pietatis imperfectus est labor* (2) *; quo et pauca videntur, et ad satietatem animæ insufficientia universa, quæ scripta sunt; nisi destinatum, et ad quem animos legentium pars suspendit exhibita, principii sui finem moles tanti Operis sortiatur. Quocirca discretioni tuæ in virtute obedientiæ districte præcipiendo mandamus, quatenus considerans prudenter, quod indecenter relinquitur, si negligenter omittitur mutilum opus Dei, quod nonnisi cœlestis sapientia per ministerium servi sui tam clara jam digestæ partis iniit venustate; de consilio discretorum Fratrum studentium ad perfectionem ejusdem* SUMMÆ *necessarios pro numero, et idoneos pro merito convoces Parisius ex quibuslibet administrationis tuæ* (3) *locis Ordinis tui Fratres, quibus ex parte nostra in remissionem injungas peccaminum, et ad suorum cumulum meritorum, ut dilecto filio* GULIELMO DE MELITONA (4) *huic sollicitudini deputa-*

(1) *Diætam perficeret* : Id est rationem agendi ; sicut dicitur *diæta vivendi.*

(2) *Imperfectus est labor* : Desinit enim in *Sacramento Pœnitentiæ*, et deest ejusdem Sacramenti pars reliqua cum aliis tribus Sacramentis *Extremæ Unctionis, Ordinis et Matrimonii.*

(3) *Administrationis tuæ* : Quæ usque ad annum 1260, dempta *Provincia* et *Aquitania*, in reliquum Galliarum extendebatur, si verum nobis refert Waddingus ad ann. 1261, num. 17.

(4) *Gulielmo de Melitona* : Omnes, quotquot hanc rem tractarunt post Waddingum, et de hoc Gulielmo egerunt, eum *Summæ* Alensis *Supplementum* perfecisse scribunt : at ego nihil ab eo factum esse contendo ; aut si quidquam addidit ille, additamentum illud numquam *Summæ* Alensis appositum legitur : nam in pluribus editionibus antiquis et recentibus *Summa* illa desinit in parte *Sacramenti Pœnitentiæ*, nec ultra progreditur. Neque mihi respondeant, addidisse eum saltem aliqua usque ad *Sacramentum Pœnitentiæ* : nam. par. 4. q. 30. mem. 2. art. 2., quod est prope finem *Summæ* incompletæ asserit autor *Regulam S. Francisci* pro Fratribus Minoribus approbatam, et confirmatam fuisse *ab Innocentio, Honorio* et *Gregorio* Summis Pontificibus; nec memorat confirmationem Innocentis IV et Alexandri IV., quam ipsi Pontifices recensent in suis Bullis *Nimis iniqua* etc. annis 1245 et 1256. editis; quod non reticuisset

to sedule assistentes (1) *ipsumque, ac se mutuo adjuvantes sine dilationis dispendio prædictæ* SUMMÆ *opus finaliter exequantur, ad hoc uno et eodem Domini Spiritu, qui gratis mira scientiarum dona distribuit, adjuvante.* »

Datum Anagniæ V kalendas augusti, Pontificatus Nostri anno secundo (2).

Cette lettre si élogieuse pour Alexandre et pour sa Doctrine, qui témoignait d'un si vif désir, dans le Vicaire de Jésus-Christ, de voir compléter sa Somme, aurait suffi à elle seule à fixer l'attention sur ses écrits. Mais elle n'était que le couronnement d'actes tout aussi surprenants. Si nous en croyons Wadding, cette Somme aurait été entreprise sur l'ordre d'Innocent IV ; elle aurait été examinée et approuvée par soixante dix des plus illustres Docteurs de l'Université de Paris ; enfin le pape Alexandre IV l'aurait proposée à toutes les Universités (3).

En rapprochant ces faits du changement subit et universel opéré par Alexandre dans la direction des études et le thème de l'enseignement théologique, on comprend pourquoi les noms de *Fons vitæ, Doctor irrefragabilis* (4),

Gulielmus, si post hos annos Summæ illi additamentum fecisset. Quemadmodum igitur *Summæ Theologicæ* S. Thomæ, quæ et ipsa finit in parte *Sacramenti Pœnitentiæ*, nemo ausus est addere Supplementum, ita et Summæ Alensis : Magnorum namque, summorumque virorum Opera satius putant imperfecta manere, quam aliorum inæqualium manibus suppleri memores, Plinium Histor. lib. 23. cap. 11, scripto tradidisse : « *illud perquam rarum, ac memoria dignum, etiam suprema opera artificum, imperfectasque tabulas, sicut Irin Aristidis, Tyndaridas Nicomachi, Medeam Timomachi, et Venerem Apellis in majori admiratione esse, quam perfecta.* » Cæterum Gulielmus fuit vir scientia, et vitæ sanctitate clarus, de quo autor æqualis Thomas Cantipraten. O. P. lib. I. *de Apibus* cap. 1. et Alensis discipulus, ut inter scriptores O. M. pluribus agetur.

(1) *Deputato* : An ab Alexandro, an vero ab Innocentio IV, ut velle videtur Waddingus in lib. de Script. Ord. Min., an ab utroque incertum.

(2) *Bullarium Franciscanum... studio et labore fr. Joannis Hyacinthi Sbaraleæ, tom. II p* 151-152.

(3) « Hoc opus ab Innocentio commendatum, et a septuaginta solertissimis theologis examinatum, et approbatum, Alexander IV omnibus accademiis docendum proposuit. » (*Scriptores Ordinis Minorum.* — *p.* 8.)

(4) « Tanti apud Ecclesiam valuisse constat, ut de illius dictis aut scriptis nefas putaverint dubitare).» (*Oratio Octaviani de Martinis*). Saint-Antonin donne un autre sens « Propter veritatem ejus doctrinæ dicitur Doctor irrefragabilis.» *Chronicorum tertia pars. T. XXIV de Viris clar. Ord. Min.* § 1. *p.* 771.) »

Doctor Doctorum, lui ont été décernés; on comprend aussi comment Roger Bacon a pu dire qu'il était écouté comme un oracle et suivi comme un Maître. Mais ce qui est plus étonnant, c'est de voir des génies, comme saint Bonaventure, saint Thomas et Albert-le-Grand, s'incliner respectueusement devant la grande figure d'Alexandre de Halès, et s'inspirer de ses écrits. Étudions ce point.

2° *Estime de saint Bonaventure pour les écrits d'Alexandre de Halès.*

Le fait est indiscutable pour saint Bonaventure. Dans ses Commentaires sur le deuxième livre des Sentences, il appelle Alexandre de Halès *son Père et son Maître* (1). Le père Fidèle de Fanna a trouvé à Angers, dans un manuscrit du XIVe siècle, des paroles plus explicites encore. Après avoir terminé les commentaires du premier livre des Sentences, l'humble et séraphique Docteur ajoute : « De même que dans le premier livre je me suis attaché aux opinions communes des Maîtres et spécialement de mon Père et Maître Alexandre, d'heureuse mémoire, de même dans les livres suivants je veux m'attacher à leurs pas (2). » On le voit, Alexandre de Halès a été un Maître et un Docteur vénéré pour saint Bonaventure.

3° *Saint Thomas regarde Alexandre de Halès comme un Maître.*

Gerson s'est chargé de nous dire comment Alexandre de Halès avait été un Maître pour saint Thomas. « La Doctrine d'Alexandre, dit-il, est d'une richesse qui surpasse toute expression. On raconte que quelqu'un ayant demandé à saint Thomas quelle était la meilleure manière d'étudier la Théologie ; c'est, répondit-il, de s'attacher à un Maître. Et à quel Docteur? lui demanda-t-on de nouveau. A Alexandre de Halès, répondit le Docteur angélique. J'affirme, ajoute

(1) « Fratrem Alexandrum de Ales Patrem, et Magistrum nostrum. » (*In 2, dist.* 23, *art.* 2, *qu.* 3, *in fine*).

(2) « Quemadmodum in primo libro sententiis adhæsi et communibus opinionibus Magistrorum et potissime Magistri et Patris nostri bonæ memoriæ Alexandri, sic in consequentibus libris ab eorum vestigiis non recedam. « (*Doctoris seraphici S. Bonaventuræ S. R. E. Episc. Card. Opera omnia jussu et auctoritate* R^mi *P. Bernardini a Portu Romatino. — Ad Claras Aquas* (*Quaracchi*) 1882, *tom. I Prolegomena in I librum Sententiarum, p. LVII*).

Gerson, avoir lu ce fait dans un traité sur la vision béatifique dirigé contre Jean XXII. Du reste les ouvrages de saint Thomas, et tout particulièrement la Seconde de la Seconde partie de sa Somme, prouvent combien il s'était pénétré de la Doctrine d'Alexandre de Halès, combien lui était connu le Docteur dont il faisait l'éloge. Et maintenant, oh douleur!, voici que ces deux Docteurs, Halès et Bonaventure, paraissent comme ensevelis avec ceux dont on ne porte point le souvenir gravé au fond du cœur (1). »

Ces paroles de Gerson sont de l'année 1426, et font autorité. Elles ont suscité de graves discussions entre les Frères Mineurs et les Frères Prêcheurs, parce que ni les uns ni les autres n'ont voulu leur donner leur vraie signification. En effet Wadding, non content de faire de saint Thomas un disciple d'Alexandre de Halès, en fait encore un plagiaire. Il prétend que les paroles de Gerson doivent s'entendre de la *Somme des Vertus* et que cette *Somme des Vertus,* a été insérée presque mot à mot dans la Seconde de la Seconde de saint Thomas (2).

Nous ne croyons pas devoir suivre Wadding sur ces deux points. D'abord nous n'éprouvons aucun désir de faire de saint Thomas un auditeur des leçons d'Alexandre de Halès. Volontiers nous disons avec le Père Bonelli : « *Nolim me huic immiscere quæstioni invidia plenæ, et ad nauseam usque a viris eruditissimis in utramque partem magno æstu disputatæ. Pro parte affirmante videantur, si volupe fuerit, P. P. Franciscus Maria Assermet, Joannes Suarez a*

(1) « Cujus (Alexandri de Ales) doctrina quantæ sit ubertatis, dici satis nequit. De qua fertur respondisse sanctus Thomas dum inquireretur ab eo, quis esset optimus modus studendi Theologiam : Respondit exercere se in uno doctore præcipue. Dum ultra peteretur, qui esset talis doctor : Alexander de Ales. Testor me ita legisse pridem in tractatu quodam de visione beata contra Joannem XXII. Testantur scripta ejusdem sancti Thomæ maxime Secunda Secundæ, quam intimum sibi fecerat et familiarem illum quem laudabat doctorum Alexandrum. Et ecce, proh dolor ! doctores isti duo, Ales et Bonaventura, videntur quasi sepulti cum illis quorum non est memor amplius, præsertim in cordis amore. » (*Joannis Gersonii Doctoris et Cancellarii Parisiensis. Opera omnia. — Parisiis* 1606. *Epistola Lugdunum missa cuidam fratri Minori, tom. I, p.* 554.

(2) « Intelligit Gerson Summam Virtutum scriptam ab Alensi familiarem potissimum fuisse S. Thomæ, ut quam verbotenus plene Secunda Secundæ huic insertam excepit. » (*Annal. Minorum. — Ann.* 1245 *n°* 21).

S. Antonio, Isidorus a S. Michaele etc., pro negante vero Natalis Alexander, Gravesonus, Echardus, etc. (1). »

Encore moins éprouvons-nous le désir d'en faire un plagiaire. Du reste aujourd'hui cette accusation serait une injustice. Les nouveaux éditeurs des œuvres de saint Bonaventure, après avoir pris connaissance de la *Somme des Vertus* et s'être posé cette question : « *Utrum sanctus Thomas istud opus transcripserit?* » répondent ainsi : « *Pro veritate et justitia tuenda his auctoribus (Dominicanis) omnino concedendum est, assertionem Wadingi esse erroneam. Nec Dubitamus, quin ipse Wadingus, si istam Summam Virtutum examinasset, sincere retractasset, quæ contra honorem S. Thomæ et contra veritatem scripserat. Nam si paululum examinatur istud opus, invenitur tum in dispositione rerum tractandarum, tum in singulis quæstionibus, multum differre a Summa S. Thomæ; nec major inter utrumque opus similitudo deprehenditur, quam quæ generatim inter auctores Scholasticos de eadem quæstione scribentes inveniri solet* (2). »

Les Dominicains avaient donc raison de défendre saint Thomas de tout plagiat, et d'affirmer, contre Wadding, que Gerson parlait de la Somme théologique et non de cette *Somme des Vertus*, qui n'est peut-être pas d'Alexandre de Halès (3). Ils cessaient d'avoir raison quand ils insinuaient

(1) *Prodromus ad omnia opera S. Bonaventure. — p.* 8 *not. bb.* Le Père Marcellin de Civezza revient encore sur cette question qu'il ne regarde pas comme dirimée. Voir *Il Breviloquium super libros Sententiarum di fratre Gherado da Prato. — p.* 14, *note* 1, *et p.* 20.

(2) *Doctoris Seraphici S. Bonaventuræ Opera omnia*, t. I, p. LX et LXI.

(3) Les nouveaux éditeurs des œuvres de saint Bonaventure pensent que cette Somme est l'œuvre de Guillaume de Méliton. Ce Docteur l'aurait tirée des Commentaires de saint Bonaventure sur le livre des Sentences, dans le but de compléter la Somme théologique d'Alexandre de Halès(*Prolegomena in I librum Sententiarum.* p. LXI-LXII). Nous ferons remarquer que d'autres suppositions, tout aussi plausibles, peuvent être faites. Pourquoi ne dirait-on pas, par exemple, que cette Somme des Vertus, nécessaire au plan conçu et clairement indiqué par Alexandre de Halès dans sa Somme théologique, avait été élaborée par lui? Surpris par la mort avant d'avoir pu mettre la dernière main à ce travail, Guillaume de Méliton et saint Bonaventure auraient travaillé sur ce fond commun, dans un but différent : saint Bonaventure pour le faire entrer dans ses commentaires sur le livre des Sentences, Guillaume de Méliton, pour remplir l'ordre reçu du Souverain Pontife et compléter la Somme du frère Alexandre.

que cette *Somme des Vertus* était bien probablement une invention des Frères Mineurs. Il faut voir avec quel aplomb superbe les Pères Echard, Noël Alexandre, Marie Bernard de Rubeis somment les Frères Mineurs de produire un exemplaire de cette fameuse *Somme des Vertus,* que personne, disent-ils, n'a jamais vue.

Eh bien ! il est facile aujourd'hui de les satisfaire. L'édition de 1509, dont presque tous les exemplaires ont disparu, soit par l'injure des temps, soit par toute autre cause, existe encore, Dieu merci. M. l'abbé Simler, dans une thèse sur les Sommes théologiques, composée il y a plusieurs années déjà, (1) en avait signalé un exemplaire à la Bibliothèque nationale ; le Père Fidèle de Fanna a eu, entre les mains, trois autres exemplaires ; enfin le Procureur Général de notre Ordre, le Révérendissime Père Bruno de Vinay, en possède également un. Il est regrettable que ce fait n'ait pas trouvé place dans la splendide édition des œuvres de saint Thomas commandée par Léon XIII. Puisque les dissertations critiques sur saint Thomas du Père Marie Bernard de Rubeis devaient figurer en tête des œuvres, tout commandait, quand il insinue assez malicieusement que la *Somme des Vertus* est, selon toute probabilité, un ouvrage supposé, d'indiquer en note, que l'existence de cette Somme est un fait historique indéniable (2). Mais passons.

Un autre tort des Dominicains a été d'amoindrir autant que possible la signification des paroles de Gerson. Voici comment le Père Marie Bernard de Rubeis les commente : « Je lis, je relis, je pèse le passage de Gerson que vous m'opposez, et voici la seule conséquence que j'admette. Saint Thomas a eu en estime les ouvrages d'Alexandre de Halès. Se disposant lui-même à composer une Somme théologique, il a étudié, comme beaucoup d'autres ouvrages, sa Somme divisée en quatre parties. Alors rejetant toutes les subtilités indignes d'un théologien, il a embrassé dans toute sa Somme, et surtout dans la Seconde de sa

(1) *Des Sommes de Théologie. — Thèse de Doctorat présentée à la Faculté des lettres de Paris, par l'abbé Simler, directeur du petit collège Stanislas*, p. 118, Paris, 1871.

(2) *Sancti Thomæ Aquinatis Doctoris angelici. Opera omnia jussu impensaque Leonis XIII. P.M. edita.* tom. I, *Dissertatio XV*, p. CCIX-CCXII.

Seconde, la Doctrine sérieuse que Gerson croyait trouver dans Alexandre de Halès (1) ». Nous demandons à tout esprit impartial, si les paroles de Gerson ne signifient pas autre chose que ce que veut bien y voir le Père de Rubeis.

Pour nous Gerson dit que saint Thomas avait, non en estime seulement, mais en *singulière* estime la Somme d'Alexandre de Halès. Il dit encore que cette Somme occupait une place à part parmi les ouvrages dont saint Thomas faisait usage. Ce savant Docteur s'était tellement pénétré des sentiments et de la Doctrine d'Alexandre de Halès, que sa propre Somme et surtout la Seconde de la Seconde en porte la marque manifeste et indiscutable. Voilà ce que dit Gerson. Ce qu'il ne dit pas, c'est que saint Thomas se soit trouvé dans la nécessité de rejeter bien des subtilités indignes d'un théologien. Ceci reste *à l'actif* du Père de Rubeis.

Appuyé sur les paroles de Gerson, nous disons donc qu'Alexandre de Halès a été pour saint Thomas un Maître et un Docteur. Même en présence de la grande figure de saint Thomas, Alexandre vérifie son titre de Docteur des Docteurs.

4° *Albert-le-Grand met à profit les écrits d'Alexandre de Halès.*

Un des maîtres de saint Thomas, Albert-le-Grand, n'a pas cru, lui non plus, déroger à sa gloire en imitant Alexandre de Halès, en s'inspirant de ses immortels ouvrages. Nous n'avons pas ici, pour corroborer notre assertion, la parole autorisée et désintéressée d'un Gerson. Nous avouons même ne pouvoir l'appuyer d'aucune autorité, parce que personne, à notre connaissance, ne l'a formulée. Si les autorités manquent, les preuves heureusement ne font pas défaut. C'est une de ces preuves que nous voulons mettre ici sous les yeux du lecteur pour qu'il juge lui-même

(1) « Gersonii locum, quem opponis, lego, perlego, pondero : idque unum extundi posse consentio. Halensis opera habuisse in prætio Aquinatum; seque ipsum ad Summæ theologicæ opus elucubrandum comparantem, sicuti plurimos aliorum libros, ita quadripartitam Alexandri Summam evolvisse; rejectisque subtilitatibus minime theologo dignis, doctrinam solidam, quam in Halensi deprehendere sibi videbatur Gersonius, ubique in sua Summa. maxime in parte Secunda Secundæ partis, ut idem notat auctor, consectatum esse ». (*Ibid*, p. CCVIII).

du crédit qu'il convient de donner à ce que nous venons d'avancer.

Commençons par dire un mot de la vie d'Albert-le-Grand pour bien établir que, si ses écrits imitent ceux d'Alexandre de Halès, l'imitateur ne saurait être ce dernier. Bien que contemporain d'Alexandre de Halès, Albert-le-Grand est mort longtemps après lui. En effet, Alexandre est mort au plus tard en 1245 (1), tandis qu'Albert-le-Grand a vécu jusqu'en 1280 ou 1282. Le Docteur Scheeben dit qu'Albert-le-Grand n'a commencé à écrire ses ouvrages dogmatiques que vers le temps de la mort d'Alexandre de Halès. Voici ses paroles. Les ouvrages dogmatiques d'Albert-le-Grand « commencent, entre les années 1240 et 1250, par des commentaires sur tous les livres de l'Aréopagite (t. XIII de l'édition complète) et sur le Lombard (t. XIV-XVI). Sa Somme théologique, dont les quatre parties devaient correspondre aux quatre livres du Lombard, n'est achevée qu'à moitié (part. I et II, t. XVII et XVIII), et n'a été écrite que dans une vieillesse avancée, par conséquent après la Somme de saint Thomas, qui la complète sur plusieurs points. Il rédigea aussi une Somme des créatures (t. XIX), correspondant en partie à la Somme contre les Gentils de saint Thomas, et, comme elle, plus philosophique que théologique. Elle se divise en deux parties : 1re partie, *De quatuor coævis, scilicet Materia prima, Tempore, Cœlo et Angelis :* 2e partie, *De Homine*. La seule édition complète est de Jammy, Lyon, 1651, en 21 vol. in-folio (2) ».

On peut donc dire que tous les ouvrages dogmatiques d'Albert-le-Grand sont postérieurs à la Somme d'Alexandre de Halès. Mais le fait est absolument certain pour la Somme théologique, ouvrage inachevé, composé dans une vieillesse avancée et après la Somme de saint Thomas, assure Schee-

(1) Nous disons *au plus tard*, parce que l'évêque de Lincoln, Robert Grossetête, affirme dans une lettre qu'en cette année Alexandre de Halès et Jean de la Rochelle étaient déjà morts : « Mortuis fratribus Alexandro de Halès et Joanne de Rupellis ». (*Monumenta Franciscana*, p. 627). Or jusqu'à présent, on avait cru que Jean de la Rochelle avait succédé à Alexandre de Halès dans sa chaire de théologie, et qu'il l'avait remplacé après sa mort. Cette opinion nous paraît manquer de probabilité et devoir être rejetée désormais.

(2) *La Dogmatique*, t. I, p. 671.

ben. Or, c'est précisément dans cet ouvrage que nous trouvons les traces d'imitation, les preuves d'emprunt que nous désirons constater. Il sera donc facile de savoir quel a été le Maître, quel a été le disciple.

Pour établir notre preuve, nous choisissons la fameuse question de la connaissance de Dieu. Un double motif nous y détermine.

Le premier est de montrer à quel enseignement fut formé saint Bonaventure. Bien des fois nous nous sommes demandé pourquoi la Doctrine d'Alexandre n'était jamais citée à l'appui de la Doctrine du disciple. Il était d'autant plus légitime de le faire, que saint Bonaventure a pris soin de nous dire qu'il s'attachait aux Doctrines communes, et tout particulièrement à celles de son Maître vénéré.

Le second est de faire voir que, même après la Somme de saint Thomas, celle d'Alexandre pouvait, sur des questions très importantes, être préférée par un homme de génie, comme l'était Albert-le-Grand. Cette préférence nous paraît justifiée, parce que, sur ce point, Alexandre de Halès est plus complet et plus méthodique que saint Thomas dans la question XII de la 1re partie de sa Somme.

Établissons d'abord que le sujet de la connaissance de Dieu a été traité d'une manière à peu près identique par les deux grands Docteurs; puis nous ferons voir que cette identité s'étend parfois jusqu'à la manière de traiter et de développer les articles et de résoudre les questions.

Le sujet de la connaissance de Dieu est ainsi divisé par Alexandre de Halès et Albert-le-Grand.

ALEXANDER ALENSIS	ALBERTUS MAGNUS
Ia Pars. Quæst. II, p. 8.	*Ia Pars. Tractat. III, p.* 28.
« Quæritur itaque de cognitione Dei in via ex parte cognoscibilis primo, deinde ex parte cognoscentis, et demum ex parte medii cognoscendi. »	« Circa primum quæritur primo de cognitione divina ex parte cognoscibilis, secundo ex parte cognoscentis, tertio de eo quod cognoscitur, quod est quasi medium cognoscendi ipsum. »

Rien n'est négligé dans cette division. La première partie traite du *terme* sur lequel porte la connaissance, c'est-à-dire sur Dieu. La seconde, du *sujet,* qui produit l'acte de

la connaissance. La troisième, du *moyen* par lequel elle se fait. Chaque partie se subdivise ensuite en plusieurs questions. — La première en comprend six.

« De cognitione Dei ex parte cognoscibilis. »

« Primo igitur quæritur ex parte cognoscibilis per hunc modum. Primo, an Deus sit cognoscibilis? — Secundo, an sit cognoscibilis in sua immensitate? — Tertio, an sit cognoscibilis in sua Trinitate? — Quarto, an cognoscibilis sit facie ad faciem? — Quinto, an sit cognoscibilis in sua specie? — Sexto et ultimo, an sit cognoscibilis in sua præsentia, secundum quod præsens est creaturæ? »

« De cognoscibilitate Dei ex parte cognoscibilis. »

« Circa primum quæruntur sex, scilicet : An cognoscibilis sit Deus per essentiam? — Secundo, an sit cognoscibilis per attributum ipsius quod est immensitas, sive essentiæ, sive virtutis? — Tertio, an cognoscibilis sit secundum quod est unus Deus in tribus personis? — Quarto, quid sit cognoscere facie ad faciem? — Quinto quid sit cognoscere per speciem? — Sexto, quid sit cognoscere in præsentia secundum quod præsens dicitur esse creaturæ. »

La seconde partie se subdivise en quatre questions pour Alexandre de Halès, et en trois pour Albert-le-Grand. Ce n'est pas que la quatrième ne soit pas traitée, mais elle est insérée dans la seconde. Albert-le-Grand intercale très souvent de ces questions secondaires dans la question principale de l'article.

« De cognitione Dei ex parte cognoscentis. »

« Secundo principaliter quæritur ex parte cognoscentis. Et primo quæritur : utrum sit in naturali potentia cognoscere Deum (1)? — Secundo, an sit cognoscibilis a bonis tantum, vel etiam a malis? — Tertio, an sit cognoscibilis sensu, vel ratione tantum? — Quarto, an sit cognoscibilis secundum modum unum ab homine ante peccatum, et post? »

« De cognoscibilitate Dei ex parte cognoscentis. »

« Deinde quæritur de cognoscente Deum. Et quæruntur tria. An scilicet ex solis naturalibus cognoscibilis sit? — Secundo, utrum cognoscibilis a malis? — Tertio, utrum uno vel pluribus modis cognoscibilis sit? »

(1) La question est plus clairement posée dans le titre de l'article « an sola naturali potentia, cognoscibilis sit Deus : vel etiam requiratur gratia superaddita? »

La troisième partie n'a que quatre questions dans Albert-le-Grand, et elle en a cinq dans Alexandre de Halès. Ces questions paraissent se ressembler assez au premier abord, mais elles diffèrent en bien des points. La première question dans Albert-le-Grand comprend la première et la seconde d'Alexandre de Halès. La seconde d'Albert-le-Grand, qui traite du vestige et de l'image de Dieu dans les créatures, n'est pas discutée ici par Alexandre de Halès, mais il en parle longuement dans la seconde partie de sa Somme. La troisième question d'Albert-le-Grand comprend la troisième et la quatrième d'Alexandre de Halès. Enfin, la quatrième d'Albert-le-Grand diffère de la cinquième d'Alexandre de Halès. Dans cette dernière partie, on le voit, la similitude est moins parfaite ; elle existe cependant, et nous aurons occasion de le constater.

« De cognitione Dei ex parte medii cognoscendi. »

« Determinatis inquisitionibus illis, quæ incidunt ex parte cognoscibilis, et ex parte cognoscentis : consequens est determinare inquisitiones, incidentes ex parte medii cognoscendi. Qnæritur ergo. Primo, an cognoscatur per medium ? — Secundo, de medio cognoscendi per naturam. — Tertio, de medio cognoscendi per gratiam. — Quarto, de comparatione cognitionis per naturam et gratiam. — Quinto, de comparatione secundum certitudinem medii ad cognoscendum Deum et creaturam. »

« De medio cognoscendi Deum. »

« Deinde quæritur de medio cognoscendi. Et quæruntur quatuor. An medium scilicet sit ? — Secundo, quale vel quid sit medium in cognitione naturali ? — Tertio, quale vel quid sit medium in cognitione per gratiam ? — Quarto, de comparatione unius ad alterum. »

Voilà l'ordre et la division de cette grande question de la connaissance de Dieu. Tout le monde trouvera, du moins nous le croyons, qu'Albert-le-Grand suit assez fidèlement Alexandre de Halès ; et n'est-il pas regrettable aussi que saint Thomas, lui-même, n'ait pas cru devoir adopter cette méthode si logique. Dans les treize articles de la question douzième, saint Thomas embrasse, et la connaissance angélique, et la connaissance humaine de Dieu, puis la connaissance du temps avec celle de l'éternité. Un si vaste sujet pouvait difficilement être renfermé dans les limites

d'une seule question. Alexandre de Halès circonscrit sagement son sujet. Il ne traite que de la connaissance de Dieu par l'homme, et de la connaissance que l'homme peut avoir de Dieu en cette vie « in via ». Mais ce sujet, il le traite avec ampleur, et il l'examine sous tous ses aspects.

Il nous reste à faire voir que la conformité, entre la Somme d'Alexandre de Halès et celle d'Albert-le-Grand, n'existe pas seulement dans le nombre et la division des questions traitées, mais encore dans la manière de les résoudre. Sans doute Albert-le-Grand ne copie pas ; nulle part il n'imite servilement, il lui arrive parfois de se tracer une voie propre, et même d'embrasser une opinion opposée à celle d'Alexandre : ce qu'il fait assez souvent, c'est de reproduire en tout ou en partie les objections et les preuves données par Alexandre de Halès. Du reste, mieux que nos paroles, les textes vont manifester la vérité.

Nous avons choisi, comme prouvant mieux ce que nous désirons établir, trois des questions sur la connaissance de Dieu. La première est la seconde de la première partie ; la seconde et la troisième sont la première et la seconde de la troisième partie d'après Alexandre de Halès. Les éditions dont nous nous servons sont, pour Alexandre de Halès, celle de 1622, imprimée à Cologne ; pour Albert-le-Grand, celle du Révérend Père Pierre Jammy, éditée à Lyon en 1651.

Les chiffres, dans le texte d'Alexandre de Halès, indiqueront seulement l'ordre et le nombre des preuves et des objections. Dans le texte d'Albert-le-Grand, ils indiqueront la correspondance avec telle preuve ou telle objection d'Alexandre de Halès. L'absence de chiffre dans le texte d'Albert-le-Grand prouvera donc le manque de similitude.

Première question.

ALEXANDER ALENSIS	ALBERTUS MAGNUS
1a *Pars Summæ quæst. II, membrum I. art.* 2, *p.* 9.	1a *P. Summæ. Tractatus III, qu. XIII, memb. II, p.* 31.
AN DEUS COGNOSCIBILIS SIT IN SUA IMMENSITATE ?	UTRUM DEUS SECUNDUM IMMENSITATEM SUAM SIT COGNOSCIBILIS ?
Consequenter, quæritur : An di-	Secundo quæritur, An Deus se-

Alexander Alensis

vina substantia sit cognoscibilis in sua immensitate?

1° Ad quod sic Rom. I. « Invisi- « bilia Dei. » Glossa « tam pulchra « astra condidit » ut ex iis, quantus ac quam admirabilis est Creator eorum, possit agnosci. » Ergo de Deo potest haberi cognitio, quantus est. Sed quantus est virtute infinita et immensa; et idem est ei quantum, quod magnum, nec mole magnus est, sed virtute; sicut dicit August. (1), ergo potest cognosci in sua immensitate, sive infinitate.

2° Item. Ad Ephes. 3. « Ut impleamini omni plenitudine Dei. » Sed omnis plenitudo Dei est sua immensitas : impletio autem ista est per cognitionem et amorem; ergo immensitas poterit cognosci.

3° Item. Joan. 15. « Omnia quæcumque audivi a Patre meo : nota feci vobis. » Sed « omnia » ibi intelliguntur, potentia, veritas, bonitas, æternitas, et immensitas : quia omnia illa nota sunt Filio : ergo et ipsam immensitatem, et æternitatem notam fecit apostolis.

4° Item. Omnia, quæcumque sunt, in Deo sunt unum : scilicet æternitas, veritas, immensitas. Si ergo est cognoscibilis veritas; erit cognoscibilis et immensitas.

1° Contra. Ambrosius « Deum nemo vidit unquam : quia eam, quæ habitat in Deo, plenitudinem divinitatis nemo conspexit : nemo mente aut oculis comprehendit (2). »

(1) *Lib. I de Trinitate, cap.* 1. circa finem, et *lib. VI cap.* 7, circa initium et *cap.* 8, circa medium.

(2) *Lib. I super Lucam cap.* 1.

Albertus Magnus

cundum immensitatem suam sit cognoscibilis?

1° Et videtur, quod sic. Super illud Rom. I « Invisibilia Dei », Glossa : « tam pulchra astra condidit, ut ex his quantus, et quam mirabilis sit Creator eorum, possit cognosci. » Si autem cognoscitur quantus, cum sit infinitus, in immensitate sua cognoscitur. »

2° Adhuc. Ad Ephes. 3 « Ut possitis comprehendere cum omnibus sanctis, quæ sit latitudo et longitudo et sublimitas et profundum. Scire etiam supereminentem scientiæ charitatem Christi : ut impleamini in omnem plenitudinem Dei. » Cum autem plenitudo Dei sit infinita, videtur quod in sua infinitate Deus cognoscatur,

Adhuc. Infinitum si ratione infinitatis videatur, hoc est, inquantum est infinitum, infinitas ejus tota videtur. Deus autem infinitus esse cognoscitur. Ergo in infinitate sua cognoscitur.

Adhuc. In Deo non est pars et pars, sed unum totum simplex : ergo qui aliquid Dei videt, totum videt : totum autem infinitum est : ergo videtur, quod in infinitate sua videatur.

3° Adhuc. Joan. 15. « Omnia quæcumque audivi a Patre meo, nota feci vobis. » Omnia autem infinita sunt : et audire a Patre, ut dicit Augustinus, est esse a Patre.

4° Adhuc. Omnia in Deo unum sunt, et idem est infinitas quod essentia vel veritas : qui ergo unum in Deo videt, immensitatem videt.

1° In contrarium est quod dicit

Alexander Alensis

2° Item. Boëthius : « Omne, quod scitur, aut cognoscitur : non ex sua natura, sed secundum comprehendentium cognoscitur facultatem (1). » Cum ergo facultas animæ comprehendentis sit finita ; divina autem substantia secundum suam immensitatem sit infinita : ergo non erit cognoscibilis in sua immensitate ab anima rationali.

Albertus Magnus

Ambrosius super Luc. cap. 1 in originali : « Eam quæ habitat in Deo plenitudinem divinitatis, nemo conspexit, nemo mente aut oculis comprehendit. »

2° Adhuc. Boëthius. « Omne quod scitur, comprehensione intellectus determinatur. » Si ergo infinitas Dei scitur, comprehensione intellectus determinatur, et ita comprehenditur. Hoc autem in antedictis improbatum est : quia infinitum finito capi non potest, neque mensurari.

RESOLUTIO

Privative quidem in sua immensitate cognosci potest Deus a rationali anima, minime vero positive.

Dicendum, quod est cognitio de Deo per modum positionis, et per modum privationis. Per modum privationis cognoscimus de Deo, quid non est : per modum positionis cognoscimus, quid est. Divina ergo substantia in sua immensitate non est cognoscibilis ab anima rationali cognitione positiva, sed est cognoscibilis cognitione privativa.

1° Ad illud ergo, quod primo objicitur : quod ex creaturis, quantus sit Creator possit agnosci. Dicendum, quod quantus sit, potest cognosci per modum privationis, non per modum positionis. Verbi gratia, quantus sit duratione, cognoscitur per modum privationis, cum dicitur Æternus, id est, sine principio et fine. Similiter quantus

(1) *Lib. V de Consola. prosa* 3.

SOLUTIO

Ad hoc solvere non est difficile supponendo dictum Aristot. 6. Ethicorum et Boëthii, quod quæcumque sunt in aliquo sicut in suscipiente et subjecto, sunt in eo secundum possibilitatem suscipientis, et non suscepti. Unde susceptibile infinitum in suscipiente non est secundum potentiam infiniti, sed secundum possibilitatis capacitatem suscipientis finiti.

1° Ad primum ergo dicendum, quod, cum dicitur, quod tam pulchra astra fecit, unde possit cognosci quantus sit, intelligitur quod cognoscitur infinitus : sed non est hoc per capacitatem infiniti, sed per rationem eminentiæ : quia in infinitum excedit id quod fecit : et hoc est cognoscere quia infinitum est. Et hoc est, sicut dictum est, attingere infinitum, et diffundi in ipso, et non comprehendere.

2° Ad aliud dicendum, quod cum impleri sanctos secundum

Alexander Alensis

sit repletione, cognoscitur per hoc, quod dicitur Incircumscriptus; per abnegationem loci, et ubi. Similiter quantus sit virtute, per abnegationem mensuræ virtutis ipsius, cum dicitur, Immensus. Per modum vero positionis, ut determinetur, quanta sit ejus magnitudo, sive duratio, sive virtus; non est possibile.

2° Ad secundum respondet August. (1) quod illud apostoli ad Ephes. non est intelligendum, ut impleamur omni plenitudine Dei, id est, ut habeamus plenitudinem quam habet : non sic enim implebuntur in omnem plenitudinem Dei, ut sint et ipsi plenus Deus : sed cum perfecte fuerint pleni Deo.

3° Ad tertium dicendum, quod « Omnia nota feci Vobis », intelligendum est, id est, præordinavi, ut omnia nota faciam vobis : omnia, autem ibi distribuit pro creaturis, non universaliter pro omnibus conditionibus immensæ et infinitæ divinæ essentialitatis. Tamen si diceretur distribuere pro divina immensitate, æternitate, et hujusmodi; tunc distinguendum est : quod divina essentia est cognoscibilis in sua immensitate, hoc est, quia immensa est : et hoc modo verum est. Vel est cognoscibilis secundum suam immensitatem : et hoc modo falsum est : secundum quod modus immensitatis determinat cognitionem in comparatione ad cognoscentem : nam si determinaret cognitionem in comparatione ad rem cognitam, vera esset; et esset idem sensus, qui prius.

(1) August. lib. *de Videndo Deo* in epistol. 112, *cap.* 14, in principio.

Albertus Magnus

plenitudinem Dei dicit, notat plenitudinem eorum secundum capacitatem uniuscujusque, et non notat cognitionem Dei implentis, ita quod scilicet nihil in sanctis vacuum Deo remaneat : tamen nullus eorum infinitatem Dei capere potest.

Ad aliud dicendum, quod infinitum sub ratione infinitatis per intuitum mentis videtur, et quia infinitum est : sed non ita ratione infinitatis videtur, quod infinita sit ratio videndi ipsum : quia infinitas non potest esse ratio videndi aliquid in eo quod finitum est : sed potius id quod infinitum est videtur, et per comparationem ejus ad hoc cognoscitur esse infinitum, eo quod in infinitum excedit. Et talis visio incipit ab eo quod infinitum est in se, finitum autem huic, et secundum hoc etiam terminatur in infinitum.

Ad aliud dicendum, quod quamvis in primo infinito simplici non sit pars et pars : tamen est attributum et attributum, notatum et connotatum : et ideo quoad aliquid vel ad aliquid percipitur relatum, et non prout est ad omnia et infinitum. Simplex enim licet substantialiter simplex sit, tamen virtute et relatione multiplex est : eo quod multorum productivum est, et ad multa relatum : quæ relationes in relatis ad ipsum sunt realiter, et non in ipso, nisi secundum rationem : et ideo ea ratione qua refertur ad unum, non refertur ad alterum : et potest cognosci prout refertur ad unum vel ad quædam, absque eo quod noscatur prout refertur ad omnia et infinita.

Alexander Alensis

4° Ad ultimum dicendum, quod non sequitur in divinis talis modus arguendi : in divinis idem est sapientia, bonitas, et immensitas; ergo quod de uno dicitur, et de altero. Ista enim nomina, etsi unum designent ratione principalis significati ; tamen differunt ratione connotati, et ratione modi significandi. Unde cum idem sit in Deo scientia, et voluntas ; non tamen sequitur : scienta est malorum, ergo voluntas malorum : ergo nec pariter sequitur illud, quod objicitur.

Albertus Magnus

3° Ad aliud dicendum, quod cum dicitur : Omnia quæcumque audivi a Patre meo, accommodata est distributio, ut sic intelligatur, Omnia quæcumque audivi vobis, hoc est, ad utilitatem vestram, nota feci vobis. Ut hoc pronomen, vobis, dativi casus sit, et ex vi acquisitionis construatur cum hoc verbo audivi : et sic nihil sequitur inconveniens.

4° Ad aliud dicendum, quod talis modus arguendi non valet in divinis : quia licet omnia in Deo idem sint, tamen cum multa sunt attributa, connotatum unius non est connotatum alterius : et ratio relativorum significata per unum, non est ratio relativorum significata per alterum : et ideo quoad unum potest cognosci, et non quoad alterum.

Deuxième Question.

ALEXANDER ALENSIS

1ª *Pars Summæ quæst. II, membrum III, art.* 1 p. 15.

AN DEUS IN PRÆSENTI STATU COGNOSCI POSSIT SINE MEDIO?

Primo quæritur. Utrum Deus videatur, vel cognoscatur seipso; vel requiratur aliquid aliud sicut medium ad cognoscendum ipsum ?

1° Ad quod sic objicitur : sicut se habet lux ista corporalis ad sensum et visibilia : ita se habet lux divina ad intellectum et intelligibilia : sicut dicit August. in Lib. Soliloq. (1) quod terra visibilis est, et lux : sed terra nisi luce illus-

(1). *Lib. I, cap.* 8.

ALBERTUS MAGNUS

1ª P. *Summæ Tract, III, quæst. XV, memb. I, p.* 42.

UTRUM IN COGNOSCENDO DEUM SIT VEL ESSE POSSIT MEDIUM NATURALITER?

Quæritur ergo primo, An medium sit vel esse possit in cognitione divina naturali ?

1° Et videtur, quod non. Dicit enim Augustinus, quod Deus lux est vel lumen mentium, quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum : et Glossat, in hunc mundum intelligibilem. Sicut autem se habet lux corporalis ad visum corporalem, sic lux spiritualis ad visum spiritualem.

Alexander Alensis

trata videri non potest : similiter disciplinarum spectamina non possunt cognosci et intelligi, nisi aliquo velut suo sole illustrentur : et illud est Deus. Si ergo lux corporalis per seipsam videtur, et non per aliud : ergo lux, quæ est Deus, per seipsam videbitur, et non alio.

2° Item, cum tria sunt genera visionis, sicut dicit Aug. corporaralis, imaginaria, et intellectualis ; tertio genere videntur res, quæ non habent similitudinem nisi seipsas ; ut dicitur 2. Corinth. 12. in glossa Aug. Sed tertio genere visionis videtur Deus : ergo non per imaginem videtur, sed per (*alias* sine) similitudinem. Quod autem tertio genere visionis videatur Deus, habetur Rom. 1 super illud « Invisibilia, etc. » quod philosophi viderunt Deum tertio genere visionis.

3° Item, dicit Aug. quod mens nulla interposita natura ab ipsa propria veritate formatur. Nulla igitur natura intervenit inter primam veritatem et mentem ; quæ sit sicut medium ad cognoscendum Deum.

1° Contra, 1. Cor. 13. « Videmus nunc per speculum et in ænigmate, » idem, « imaginem obscuram : videmus enim aliquas creaturas, in quibus aliqua Dei similitudo relucet. » Et sequitur. « Sicut nomine speculi imaginem significavit, ita nomine ænigmatis similitudinem, quamvis obscuram. » Utroque igitur nomine similitudines signatæ sunt, quæ valent ad intelligendum Deum, licet obscure. Relinquitur igitur, quod non cognoscitur in præsenti Deus, nisi per similitudines, creaturarum.

Albertus Magnus

Lux autem corporalis seipsa videtur sine medio. Ergo et lux spiritualis sine medio videtur.

Adhuc, Prima non habent medium, aliter enim iretur in infinitum : sed Deus omnium intelligibilium primus est : ergo non habet medium.

2° Adhuc, Augustinus dicit, et est Glossa super 2. ad Corinth. 12. quod cum tria sint genera visionis, in tertio genere, visionis scilicet intellectualis, videntur ea quæ non habent similitudinem, sed seipsis videntur. Constat ergo, quod in tertio genere visionis videtur : ergo seipso, et non per mediam similitudinem videtur.

3° Adhuc, dicit Augustinus, quod inter mentem nostram et Deum, nihil mediat : nulla enim interposita natura, sed ipsa prima veritate formatur ad intelligendum : ergo non potest habere medium.

Adhuc, In disciplinis sic est, quod omnia quæ intelliguntur per medium, quod medium est notius quam ea quæ intelliguntur per ipsum. Si ergo Deum cognoscimus per medium, medium illud notius est Deo : quod est impossibile, cum Deus sit primum intelligibile quod super omnia intelligibila irradiat, sicut vult Aristot. et sicut ex prædictis patet.

1° In contrarium est quod dicitur 1. ad Corinth. 13. Videmus nunc per speculum et in ænigmate ; Glossa : Videmus enim aliquas creaturas, in quibus aliqua similitudo Dei relucet. Ergo videtur, quod nunc non videtur Deus nisi per medium speculi vel ænigmatis.

2° Adhuc, Diony., in lib. de cœ-

Alexander Alensis

2° Item B. Dion. « Non est possible animo nostro ad non materialem illam ascendere cœlestium hierarchiarum contemplationem : nisi ea, quæ secundum ipsam est, mali manuductione utatur : hujus rei gratia misericors perfectionis principium sensibilibus imaginibus cœlestes descripsit intellectus (1). » Relinquitur igitur, quod non possunt percipi spirituales creaturæ : nisi per medias similitudines : ergo multo magis nec ipsa spiritualis substantia increata.

Albertus Magnus

lesti hierarch. cap. 1. Non est possibile nobis superlucere divinum radium nisi sacris velaminibus circumvelatum. Videtur ergo, quod radius divinæ cognitionis non habeatur nisi per medium.

Ulterius quæritur... (1).

RESOLUTIO

Seipso hic nullatenus videri potest Deus : sed semper medium aliquod exigitur, ut videatur.

Responsio : In præsenti non est cognoscere Deum sine medio. Utrum autem in futuro possit cognosci sine medio aliquo alias inquiretur (2).

1° Ad primum ergo dicendum, quod videri seipso, dicitur dupliciter effective, et materialiter. Dicendum ergo, quod lux etiam videtur seipsa et per seipsam effective : quia non est alia causa, quæ faciat lucem videre, nisi ipsa. Est tamen aliqua causa materialis, in qua, scilicet lux videtur ; quemadmodum in aere, vel colore : unde videtur lux seipsa effective ; non tamen seipsa materialiter, hoc est

(1) *Lib. de cœlest. Hierarch. cap.* 1 paulo post medium.

(2) Vide inferius quæst. 7. memb. 2. in resolutione quæstionis.

SOLUTIO

Dicendum, quod in præsenti vita cognitio Dei sine medio esse non potest : quod medium effectus Dei est in natura, vel gratia, in quo Deus monstratur. Talis enim cognitio per medium ad viam pertinet, et cognitio viæ vocatur. Unde Augustinus super Joan. : Utimur nunc in præsenti vita dispensatione similitudinum. Et Diony. ad Gaium monachum : Qui dicit se vidisse Deum, si cognovit quod vidit, non ipsum vidit, sed aliquid eorum quæ sunt ab ipso, et quæ sunt ejus. Modo ergo videtur per medium, in futuro autem facie ad faciem. 1. Ad Corinth. 13. Videmus nunc per speculum in ænigmate : tunc autem videbimus facie ad faciem. Notandum tamen est, quod medium est duplex : ex parte visibilis, et ex parte videntis. Ex parte

(1) C'est la question incidente qui répond à la troisième d'Alexandre de Halès.

Alexander Alensis

in seipsa, idem (1) in sua spiritualitate et absolutione naturæ suæ, sed in alia, ut in aere, vel colore. Eodem modo lux æterna in præsenti videtur seipsa ; non tamen in seipsa; sed in creatura, quæ est quasi medium materiale, deferens ipsam lucem ad intellectum.

2° Ad secundum dicendum, quod intellectualis visio, dicitur duobus modis. Uno modo intellectualis visio, id est, cognitio per intellectum, sive sit per similitudinem ipsius rei intellectæ, sive per rem ipsam : et hoc modo dicitur intellectualis visio. Rom. 1. in Glos. (2). Alio modo dicitur intellectualis visio prout dicitur cœlum : et hoc modo non quæcumque cognitio per intellectum dicitur visio intellectualis : sed solum illa, qua res videtur non per similitudinem aliam a re : et hoc modo accipitur 2. Corinth. 12. in Glos. (3) super illud. « Raptus usque ad tertium cœlum : » Ubi dicitur. « Tertium genus visionis est illud quo dilectio intellecta conspicitur : eas res continens, quæ non habent imagines sui similes. » Et sequitur : « Dilectio enim non aliter videtur in specie, quam est : et aliter absens in aliqua imagine sine (4) similitudine. » Dicendum ergo, quod primo modo visione intellectuali videtur Deus in præsenti, sed

(1) Il y a évidemment ici une faute. Il faut comme l'indique l'édition de 1576 « id est. » et non « idem. »

(2) *Glossa Ordinaria.*

(3) *Glossa Ordinaria*, et sunt verba Augustini.

(4) Alias, sive.

Albertus Magnus

visibilis formaliter et effective medium est, quod ut actus visibilium, invisibilia potentia actu facit esse visibilia. Ex parte videntis medium duplex : commune scilicet, et speciale. Commune est illud, quod sub uno vel duplici situ formam visibilis ad visum est deferens. Speciale est, quo utitur visus ad excellens, sicut ad solem in rota videndum. Et hoc est excellentiam visibilis visui contemperans, sicut in astromicis docetur quod si quis vult considerare solem, panno subtili extenso ante oculos consideret, vel speculo in vase nigro et obscuro posito et directe soli opposito. Sic enim consideratur qualiter luna soli incidens facit eclipsim solis. Et hoc modo nobis necessarium est medium propter divinæ lucis excellentiam, in qua mentis humanæ acies invalida non figitur, nisi in tali medio diffusa nobis contemperetur. Dicit enim philosophus, quod dispositio nostri intellectus ad manifestissima naturæ, est sicut dispositio oculorum vespertilionum ad lumen solis.

1° Et per hoc patet solutio ad duo prima : ilia enim non concludunt nisi de medio quod formaliter et effective facit visibile actu visibile : et tali medio impossibile est uti ad cognoscendum Deum.

2° Aliud dicendum, quod in tertio genere visionis aliquando est medium, et aliquando non. Si enim consideretur visio intellectualis secundum species manifestantes, sub quibus et in quibus manifestatur Deus, pro certo medium ejus sunt species intelligibiles, quæ theoriæ vel theophaniæ vocan-

Alexander Alensis

secundo modo videbitur in patria.

3° Ad tertium dicendum, quod natura potest accipi dupliciter scilicet substantia aliqua, vel dispositio ipsius substantiæ. Secundum autem quod natura appellatur substantia aliqua (sicut dicit Augustin.) nulla est interposita natura inter mentem et Deum : ut scilicet sit aliqua substantia intellectualis, velut Angelus : per quem formetur et perficiatur aliqua mens : quemadmodum Philosophi mentiti sunt (1). dicentes : « intelligentiam humanam educi in actum, et perfici per intelligentiam angelicam. » Secundum vero quod natura dicitur dispositio substantiæ ; sic non est inconveniens dispositionem aliquam esse ex parte mentis ad videndum Deum, ut utatur ibi seipsa sicut imagine quadam ad videndum Deum, vel etiam speciebus aliis intelligibilibus.

(1) Avicennas præcipue : qui 9. *suæ Methaphys.* cap. 4. ponens proventum intelligentiarum, asseruit animam humanam immediate produci ab ultima intelligentiarum.

Albertus Magnus

tur. Si autem consideretur id quod illis speciebus celatur, et quod attingitur intellectu, referendo species illas ad id cujus sunt species, propter quod etiam in ipso intellectu factæ sunt : tunc in visione illa est quod sine medio per seipsum videtur. Unde illa visio sic per seipsum, non est viatoris, nisi viator per raptum superioris naturæ excedat in aliquid quod comprehensoris est, ut accidit Paulo in raptu, ut in antehabitis dictum est.

3° Ad aliud dicendum, quod cum dicit Augustinus, quod ab ipsa prima veritate nostra mens formatur, intelligitur hoc effective, et non sic ut per seipsam accipiatur. Si enim in seipsa accipiatur, ut dicit Damascen. non accipitur nisi ut pelagus substantiæ infinitum, quod non format et distinguit intellectum, sed confundit et diffundit : quia sic non cognoscitur nisi quia est, et quid non est : quid autem est, non cognoscit nisi infinite et supereminenter, quod nec genere, nec specie, nec accidente, nec proprio, nec differentia communi vel propria, vel propriissima ad aliquod cognoscibilium potest reduci.

Ad id quod objicitur de medio disciplinæ, dicendum quod in disciplinis duplex est medium. Procedunt enim disciplinæ aliquando ex prioribus simpliciter : et tunc medium notius est extremo. Procedunt etiam ex prioribus aliquando quoad nos : et tunc medium ignotius est quam extremum : medium enim est effectus, et extremum causa : et secundum hanc similitudinem medio utimur in cognitione divina.

Troisième Question.

ALEXANDER ALENSIS

Ia Pars Summæ qu. II membrum III art. 2. p. 16.

AN DEUS COGNOSCATUR PER CREATURAS SICUT PER MEDIUM?

Consequenter quæritur de medio cognoscendi Deum per naturam; quod est creatura. Quæritur ergo, quomodo Deus cognoscatur per creaturas sicut per medium?

1° Et videtur, quod non : quia omnis cognitio est per convenientiam : sed non est convenientia creaturæ ad Deum : quia non est convenientia nec in genere, nec in specie, nec in numero : ergo non erit ipsam cognoscere per creaturam.

2° Item omnis cognitio, quæ est fundata super rationem, est fundata super habitudinem aliquam : sed non est habitudo creaturæ ad Deum (1) : ergo non erit cognoscere Deum per creaturas : probatio mediæ : quia non est aliqua proportio infiniti ad finitum, sed Deus infinitus est : creatura finita; ergo non est aliqua proportio communis, vel habitudo.

3° Item. « Fortis acies mentis cum multa etiam incommutabilia conspexerit, diriget se in summam ubertatem, qua omnia alia monstrantur, eique inhærens, obliviscitur cætera : sed cum intelligit primam veritatem, pervenit ad ipsam (2) » ergo obliviscitur omnia alia : ergo non intelligitur ipsum per alia.

(1) 8. Phys. ex. com. 15.

(2) August. *in libro de Lib. Arbit.*

ALBERTUS MAGNUS

Ia Pars Summæ Tract. III quæst. XV memb. I, p. 43.

QUÆSTIO COLLATERALIS.

Ulterius quæritur. Si per medium cognoscitur Deus, oportet quod illud medium sit creatum; quia aliter medium esset sibi ipsi medium : quod esse non potest.

1° Creatum autem esse non potest, ut videtur : medium enim convenientiam habet cum extremis : nulla autem convenientia est inter creatum et increatum : ergo creatum non est medium ad cognoscendum increatum.

2° Adhuc, super illud Rom. 1. Invisibilia Dei, dicit Glossa, quod Philosophi ductu rationis per ratiocinationem Deum non cognoverunt. Omnis autem ratiocinatio per aliquam habitudinem est : sed nulla habitudo est inter creatum et increatum, vel increati ad creatum : ergo videtur, quod per medium creatum cognosci non potest in tali processu rationis.

Adhuc, Joan. 1. Deum nemo vidit unquam : unigenitus Filius qui est in sinu Patris, ipse enarravit. Ergo videtur, quod medium ad cognoscendum Deum non est nisi Filius et Verbum, et non mundi creatura.

5° Idem habetur per illud Matth. 11 : Nemo novit Patrem nisi Filius. Ubi dicit Glossa, Pater declaratur per Verbum.

6° Adhuc in primo Sententiarum

Alexander Alensis

4° Item. Cum anima sit nata ad videndum ipsam primam veritatem, non est defectus ex parte ejus, sed lux divina semper est ei præsens; ergo semper etiam sine medio videt ipsam.

5° Item. « Nemo novit patrem nisi filius (1). » Glossa Pater declaratur per Verbum : ergo videmus Deum per Filium, non per creaturas.

6° Ad idem est illud Sententiarum : « Deus Pater qui verissime se indicare animis cognituris et voluit et potuit, hoc ad se indicandum genuit, quod est ipse qui genuit (2) » : ergo filius proprie est ad indicandum Deum.

1° Contra. « Invisibilia Dei (3). » Glossa. Deus qui invisibilis erat natura : opus enim fecit, quod opificem sua visibilitate monstraret : ergo videmus eum per creaturas.

2° Item. « Videmus nunc per speculum in ænigmate (4). »

(1) *Matth.*, *cap.* 11.
(2) *Dist.* 5.
(3) *Ad Rom.*, *cap.* 1. Glossa est Ambros. sumpta ex comment. sup. Epist. ad Rom. cap. 1 ibi. « Quod notum est Dei manifestum est in illis.»
(4) I. *Corinth.* 13.

Albertus Magnus

distinctione quinta, cap. Huic autem, dicit Magister ex verbis Augustini, quod Deus Pater qui verissime se indicare animis cognituris et voluit et potuit, hoc ad se indicandum genuit, quod est ipse qui genuit. Filius ergo medium est quo Pater indicatur.

3° Adhuc Augustinus in libro de Libero Arbitrio : Fortis acies mentis cum multa et commutabilia perspexerit, dirigit se in summam veritatem,qua omnia monstrantur, eique inhærens obliviscitur cætera. Sed ubi est cognitio per medium, cognitio medii manet cum cognitione extremi : sicut enim medium primo inducit extremum, ita post cognitionem inductam, medii cognitio tenet cognitionem extremi : Cum ergo tunc in cognitione Dei deficiat cognitio creaturæ, videtur quod creatura non possit esse medium ad cognoscendum Deum.

1° In contrarium est illud quod dicit Rom. 1. Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur.

2° Adhuc illud quod ante habitum est, quod dicit Ambrosius : Ut Deus qui natura invisibilis est, etiam a visibilibus posset sciri : opus fecit, quod visibilitate sui opificem manifestavit, ut per certum incertum possit sciri, et ille Deus omnium esse crederetur, qui hoc facit quod ab hominibus impossibile est fieri.

Alexander Alensis

RESOLUTIO

Creaturæ mentis humanæ imbecillitatem pro capescendis cœlestibus usque adeo foventi; ut quam in propria sphæra æternam lucem intueri vix ferret, in eis, uti in medio commode perspiceret.

1° Respondeo. Ad primum dicendum, quod est convenientia secundum univocationem : et est convenientia secundum analogiam. Secundum univocationem est convenientia in genere, vel in numero, vel in specie : convenientia secundum analogiam, ut substantia et accidens conveniunt in ente, quod dicitur secundum prius et posterius de illis : quia ens substantia est principium accidentis : et ideo per prius dicitur ens de substantia, quæ est ens per se : per posterius de accidente, quod est ens in alio. Dicendum ergo, quod non est convenientia Dei et creaturæ secundum univocationem (1), sed per analogiam : ut si dicatur bonum de Deo et de creatura; de Deo dicitur per naturam, de creatura per participationem : Similiter esse bonum de Deo, et de creatura dicitur secundum analogiam.

2° Ad secundum dicendum, quod est considerare divinam substantiam in se, et ut causam : in se considerata est quasi quoddam

(1) Il est bon de noter ici en passant, qu'Alexandre de Halès ne partage pas le sentiment de Scot sur l'univocation, entre l'être et les attributs de Dieu, et l'être et les perfections des créatures.

Albertus Magnus

SOLUTIO

Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod medium oportet esse creatum, sicut prima ratione ostenditur.

1° et 2° Ad contrarium objectum dicendum, quod increatum est dupliciter considerare, in se scilicet sive secundum se, et in habitudine qua creatum se habet ad increatum. In se non cognoscitur nisi infinite, ut dictum est. in habitudine qua creatum se habet ad ipsum, cognoscitur ut causa vel efficiens, vel formalis idealis, vel finalis. Efficiens, ut producens essentiam effectus et finiens eam. Formalis idealis, ut exemplariter determinans et finiens esse effectus. Finalis, ut effectum in substantia et esse perfectum convertens ad se participandum. Dicit enim Philosophus, quod omnia appetunt esse divinum, et propter illud agunt quidquid agunt. Et sic est et ante rem, et cum re, et post rem. Et hoc modo aliquam convenientiam, non generis, vel speciei, vel differentiæ, vel propri, vel accidentis, sed analogiæ sive proportionis habet ad creatum, ut dicit Diony. per relationem similitudinum ad dissimiles proprietates : ut sicut increatum se habet ad effectum vel ad opus proprietate increati secundum facere, sic creatum ad idem opus se habet secundum proprietatem creati et secundum fieri. Et hoc modo creatum medium est quoad nos ad increatum cognoscendum.

2° Ad aliud dicendum est, quod talis habitudo analogiæ qualis dicta

Alexander Alensis

pelagus substantiæ infinitæ : si vero consideratur ut causa efficiens, et ut causa finalis, quia est alpha et omega, isto secundo modo consideratur ut finiens creaturam a parte ante, inquantum est causa efficiens, et a parte post ut causa finalis : et sic est accipere aliquam habitudinem finiti ad infinitum, non ut est in se, sed ut est finiens.

3° Ad tertium dicendum, quod est dirigere aspectum in ipsam veritatem dupliciter, vel secundum quod est in ipsa, vel secundum quod est in creatura : primo modo non est aspectum figere : sed secundo modo. Dicendum ergo quod est cognitio in fieri, et in facto esse : cognitio de Deo semper est in fieri in vita ista, sed in futuro erit facta. Et hoc modo debet intelligi quod dicit August. « Quod mens obliviscetur cætera : » sicut patet, cum aliquis facit rem, habet instrumenta, sed cum facta est, projicit ea. August. « indigemus in præsenti dispensativis dissimilitudinibus ».

4° Ad quartum dicendum, quod defectus est ex parte naturæ, « sic enim se habet intellectus noster ad manifestissima naturæ, sicut oculus noctuæ ad solem (1) » : sicut enim visus noster deficit in maxime lucidis, ut in cognitione Trinitatis propter immensitatem luminis, similiter deficit in minimis, scilicet in tempore et in motu : deficit ergo in æternis intellectus noster, quasi in maximis, et in minimis,

(1) 2 *Metaphys*, 1.

Albertus Magnus

est, sufficit ad ratiocinationem argumentationis qua syllogizatur causa eminens per effectum suum non convertibilem cum ipsa.

5° Ad aliud dicendum, quod in declaratione causæ per effectum non convertibilem, nihil prohibet multa esse media. Unde licet Pater optime declaretur per Verbum, et sicut in plena luce totius suæ deitatis, sicut dicit Christus ad Philippum Joan. 14. Qui videt me, videt et Patrem meum : nihil tamen prohibet, quin etiam obscure declaretur per effectum non consubstantialem, sicut per vestigium, et etiam per Scripturas, ut dicit Damasc. mystice vel symbolice loquentes ipsum.

Eodem modo solvitur id quod objicitur de Matth.

Omnino eodem modo dicendum est ad id quod objiicitur de Sententiis.

3° Ad aliud quod Augustinus in libro de Libero arbitrio dicit, dicendum quod Augustinus vocat ibi oblivisci non intendere vel curare creaturæ, sicut intenditur ei cujus indigentia est et utilitas ad aliquid. Cum enim ad incommutabilem veritatem venitur, non intenditur creatis ut mediis ad perveniendum: sicut tenens solium, scalis ad ascendendum non intendit, ut dicit Bernardus, licet postea de solio scalas conspiciat. Sicut et comprehensores post comprehensionem in lumine primæ causæ creata conspiciunt, admirando summam sapientiam in ipsis, quamvis non attendant ad ea ut per illa veniant ad incommutabilem veritatem.

Alexander Alensis	*Albertus Magnus*
scilicet in tempore et in motu, sicut ergo oculus debilis non potens solem videre in rota, videt eum in aere, similiter et nos in creatura.	Illa quæ objiciuntur in contrarium, concedenda sunt, ut dictum est, intelligendo.
5° et 6° Ad quintum dicendum, quod est Deum videre per verbum, et per creaturam, sicut est videre rem per lucem, et per speculum, sed per lucem formaliter, et per speculum materialiter : similiter est videre Deum per verbum ut per lucem, sed per creaturas ut per speculum.	

Ces citations paraîtront peut-être un peu longues : elles ont été jugées nécessaires. Nous tenions à bien établir qu'Alexandre de Halès n'avait point été un étranger et un inconnu pour Albert-le-Grand. Quiconque étudiera avec soin la Somme théologique de ce grand génie, arrivera, croyons-nous, à cette conviction, qu'il avait, comme saint Thomas, en singulière estime les écrits d'Alexandre de Halès. Non content de les estimer, il les a étudiés et il s'en est servi. Et ainsi les trois plus grands génies du treizième siècle, Albert-le-Grand, saint Thomas, saint Bonaventure, ont marché sur les traces d'Alexandre de Halès. Ils ont étudié ses doctes écrits, ils se sont assimilé sa Doctrine ; puis à son exemple, ils ont pris le Maître des sentences, comme thème de leur enseignement. A son exemple encore Albert-le-Grand et saint Thomas ont consigné leur dernières pensées dans une Somme théologique. Et ces deux Sommes portent tellement la marque de leur filiation, que l'on peut attribuer aux deux, ce que Gerson disait de l'une. *Testantur scripta ejusdem sancti Thomæ.... quam intimum sibi fecerat et familiarem illum quem laudabat doctorem Alexandrum* (1). » Exciter l'admiration de ceux là même qne la postérité n'a pas cessé d'admirer, se faire suivre de ceux que les siècles ont salués comme les plus grands et les plus illustres Maîtres, c'est là la gloire propre

(1) Voir plus haut, pag. 54, note 1.

d'Alexandre de Halès. Cette gloire trouve son expression dans le titre de *Docteur des Docteurs*, qui lui a été décerné.

Pourquoi faut-il être contraint de terminer cet éloge d'Alexandre de Halès par une parole de regret ! Plus Alexandre paraît grand au milieu de ses contemporains, plus on se sent porté à souscrire à ce jugement de Wadding : « Alexandre est compté à bon droit parmi les plus illustres Docteurs de notre Ordre, car il les a tous précédés par le temps, et surpassés par la sagesse (1) ; » et plus on éprouve de peine en pensant à ces paroles de Gerson. « *Et ecce, proh dolor ! doctores isti duo, Ales et Bonaventura, videntur quasi sepulti cum illis quorum non est memor amplius, præsertim in cordis amore* (2). » Et pourtant jamais ces paroles n'ont été plus vraies. Elles ne le seront pas longtemps, nous voulons l'espérer. Les écrits de son cher disciple, du Frère Bonaventure, feront sentir la nécessité du Maître ; et l'un et l'autre sortiront de cet injuste oubli dans lequel ils gisent, comme ensevelis, depuis trop longtemps.

(1) « Merito quidem inter præcipuos nostri ordinis doctores numerari solet : nam et omnes tempore præcucurrit, et sapientia superavit. » (*Scriptores Ordinis Minorum*, p. 8).

(2) Voir plus haut, pag. 54, note 1.

CHAPITRE III

Saint Bonaventure

A notre grand regret, les nouveaux éditeurs des œuvres de saint Bonaventure n'ont pas commencé leur beau travail par une étude sur sa vie et ses écrits. Pour des raisons dont nous comprenons toute l'importance, ils ont résolu de réserver ce grave sujet, voulant en faire le couronnement de leur œuvre (1). Notre regret aurait été plus grand encore, si nous n'avions pas eu, sur saint Bonaventure, les savants et judicieux travaux du P. Benoit Bonelli, religieux de la Stricte Observance.

Nous devons ces travaux d'abord aux attaques injustes, à la critique outrée d'un apostat de la vie religieuse et de la foi catholique, de l'ex-prémontré, Casimir Oudin ; puis à l'influence néfaste exercée par les jugements de ce sectaire sur une édition complète des œuvres du Docteur séraphique, faite à Venise en 1751. Bien qu'entreprise par deux religieux de l'Observance, les Pères Jean Mazzucato et Jean de Augustinis, cette édition s'inspira, non du mauvais esprit, mais de la critique pédante de Casimir Oudin. Aussi la plupart des traités qui jusqu'alors avaient été attribués à saint Bonaventure, furent donnés dans cette édition comme douteux ou supposés.

Le Ministre Général de l'Observance, le P. Pierre Jeannetti de Molina, crut qu'il était de son devoir d'intervenir et de faire justice des attaques de cette prétendue

(1) « In ultimo tomo nova vita s. Bonaventuræ, augenda ex notitiis, quæ a nobis vel aliis hac ætate nostra reperta sunt, publicabitur, in qua etiam ea quæ in Prolegomenis circa scripta et doctrinam passim et sparsim dicta sunt, in unam synthesim colligentur. » (*Doctoris Seraphici s. Bonaventuræ S. R. E. Episcopi Cardinalis Opera Omnia jussu et auctoritate R^mi P. Bernardini a Portu Romatino, edita. ad Claras Aquas (Quaracchi) prope Florentiam* 1882.)

science. Dans une lettre du 23 mai 1763 il ordonna au P. Bonelli de préparer une nouvelle édition des œuvres du Docteur séraphique. Ce religieux aussi savant que modeste se mit à l'œuvre. Il n'eut pas le bonheur de remplir complètement la mission qui lui avait été confiée, mais il fit paraître deux ouvrages très précieux. Le dernier présente le fruit de ses recherches et de ses découvertes. Publié à Trente en trois volumes in-folio, il enrichissait de quarante cinq traités ou opuscules la collection des œuvres de saint Bonaventure (1). Le premier est un travail préparatoire intitulé avec raison : *Prodromus ad omnia opera sancti Bonaventuræ* (2).

Cet ouvrage, divisé en huit livres, contient une étude aussi approfondie que judicieuse sur la vie, la Doctrine, les écrits, les diverses éditions et la critique des œuvres de saint Bonaventure. Le regretté P. Fidèle de Fanna, si versé dans la connaissance de tout ce qui, de près ou de loin, touche à saint Bonaventure, faisait le plus grand cas de ce travail du P. Bonelli. Il affirmait ne connaître aucun critique, vraiment digne de ce nom, qui eut soulevé contre lui la plus petite objection. Il allait même plus loin. Il ne croyait pas qu'un érudit sage et prudent pût s'attaquer à cet ouvrage, à moins d'y être autorisé par la découverte de nouveaux documents, ignorés du P. Bonelli et capables d'infirmer ses preuves (3). Comme nous ne possédons aucun de ces documents, nous nous ferons un devoir de suivre généralement le P. Bonelli dans cette étude sur la vie et la Doctrine du Docteur séraphique.

(1) *S. Bonaventuræ... operum omnium supplementum, Tridenti* 1772-1774, 3 *vol in.-fol.*

(2) *In Typographia Bassanensi* 1767, *in-fol.*

(3) « Materia itaque generalis, circa quam critici omnes censoriam virgulam exercuerunt, collectio est operum et opusculorum editionis Romanæ in subsequentibus denuo impressorum, cum nullus adhuc, quod ego sciam, magni ac veri nominis criticus, quidquam objiciendum invenerit contra *Prodromum* et *Supplementum* Bonellianum. Nemo enim vere prudens ac eruditus *Prodromum* ac *Supplementum* impugnare auderet, quin prius nova monumenta, a Cl. Bonellio ignorata, detexerit, quæ suo pondere aut prævalerent, aut destruerent vim illius argumentationis. » (*Ratio novæ collectionis operum omnium, sive editorum, sive anecdotorum Seraphici Eccl. Doct. s. Bonaventuræ. — Studio et labore P. Fidelis a Fanna, Lectoris theologi. Taurini* 1874 *cap.* 2, *p* 23-24).

§ 1

Vie de saint Bonaventure

1° *De sa naissance jusqu'au Doctorat.*

Bonaventure naquit en 1221 à Bagnorea, ville de Toscane, de Jean de Fidanza et de Marie Ritelli. Il reçut au baptême le nom de Jean, auquel des auteurs ajoutent, avec une certaine probabilité, celui de Pierre, quelques uns même, celui de Bonaventure. Il n'est nullement certain, en effet, que le nom de Bonaventure lui ait été donné par saint François au moment de sa guérison miraculeuse. Ce qui est certain, ce que Bonaventure a lui-même proclamé plus tard, c'est que dans son enfance il fut arraché à une mort imminente par l'intercession et les mérites de saint François, et par le vœu de sa pieuse mère, promettant de le consacrer à Dieu dans l'Ordre des Frères Mineurs (1).

Dieu qui avait exaucé le vœu de la mère, disposa le cœur de l'enfant à son exécution. Il inclina l'esprit et le cœur du jeune homme vers l'Ordre de saint François, et la raison qui le porta à choistr ce genre de vie, fut qu'il ne vit point dans son institution une invention de la prudence des hommes, mais bien une œuvre du Fils de Dieu lui-même (2).

Les auteurs sont loin de s'accorder sur l'époque où Bonaventure mit à exécution le vœu de sa pieuse mère. Wadding (3), les Bollandistes (4), Casimir Oudin (5), l'an-

(1) « Voto me languente gravissime ad beatum Franciscum emisso a matre, cum adhuc essem puerulus, ab ipsis sum mortis faucibus erutus, et in robur vitæ incolumis restitutus, quod cum viva memoria teneam, vera nunc confessione profiteor, ne tantum beneficium reticens, sceleris arguar ut ingratus ». (*in Legenda Minore vitæ B. Francisci apud M. S. Codicem Assisiensem*). Bonaventure dit également dans la préface de la vie de s. François : « Per ipsius sancti Francisci invocationem, et merita, in puerili ætate, sicut rescenti memoria teneo, a mortis faucibus erutus, si præconia ejus laudis tacuero, timeo sceleris argui ut ingratus ».

(2) « Fateor coram Deo, quod hoc me fecit vitam B. Francisci eligere, quod non fuit per hominum prudentiam inventa, sed per Christum. » (*Epistola ad Magistrum innominatum*).

(3) *Annales, t. I., ad ann.* 1243, *n°* 5.

(4) *Acta Sanctorum. — Tom. III, mensis julii, die* 14.

(5) *De Scriptorib. eccles. Tom. III, ed. Lipsiens, col.* 134.

cien Bréviaire de l'Ordre, le P. Echard (1) retardent cette époque jusqu'à la vingt-deuxième année de son âge. Après des autorités si graves, les historiens postérieurs ont répété et répètent à l'envie, que Bonaventure entra dans l'Ordre en 1243. Cette opinion malheureusement est inadmissible : elle va se heurter à d'inextricables difficultés, elle contredit le témoignage des contemporains.

Si, en effet, Bonaventure n'est entré dans l'Ordre qu'en 1243, comment a-t-il pu, dans l'espace de deux ans, faire son noviciat, achever son cours de Philosophie, venir à Paris et suivre les leçons d'Alexandre de Halès, qui mourut au plus tard le 12 août 1245 ? De deux choses l'une : ou Bonaventure n'a jamais eu, à proprement parler, Alexandre de Halès pour Maître, comme le prétend Casimir Oudin (2), ou il est entré dans l'Ordre avant l'année 1243. Or toute la Tradition, et saint Bonaventure lui-même, comme nous l'avons vu dans l'article consacré à Alexandre de Halès, s'élèvent contre la première hypothèse et lui donnent un éclatant démenti ; il faut donc s'arrêter à la seconde.

Les chroniques de deux contemporains nous amènent à tirer la même conclusion. Le B. François de Fabriano affirme, en effet, que Bonaventure a été reçu à la Licence sous Alexandre, le premier maître de l'Ordre (3). Or la Licence était le second degré pour arriver au Doctorat : il fallait donc que le jeune scolastique eut déjà étudié la Théologie pendant plusieurs années. D'un autre côté le fr. Salimbéné raconte, ainsi que nous le dirons bientôt, qu'en 1248 le Ministre Général, Jean de Parme, concéda au Fr. Bonaventure la faculté d'enseigner : or qui croira jamais que cette importante fonction lui ait été accordée dans la célèbre Université de Paris, après quatre années d'étude seulement ?

(1) *Scriptores Ord. Prædicator. tom. I. p.* 277, *seqq.*

(2) « Constat, Bonaventuram nunquam habuisse magistrum Halensen, nec studuisse sub illo, dum esset Parisiis. » (*Ibid*). On ne peut que regretter de trouver cette fausse assertion sous la plume du Dr Scheeben : « saint Bonaventure né en 1221, mort en 1274, ne fut point l'auditeur, mais bien l'héritier et le successeur de Halès. » (*La Dogmatique... tom. I, p.* 669).

(3) « Licentiatus sub Magistro Alexandro primo Magistro ordinis. » *Prodromus... lib. I, cap. XV. p.* 61).

A cause de toutes ces raisons, Sbaraléa (1), Bonelli (2), les nouveaux éditeurs des œuvres de saint Bonaventure (3) et d'autres ont rejeté cette opinion. Ils font entrer Bonaventure au noviciat en 1238, à l'âge de dix-sept ans. Sa profession a lieu au commencement du généralat de Fr. Haymond de Faversham, c'est-à-dire vers la fin de l'année 1239. De 1239 à 1242 il étudie la Philosophie, après quoi il vient à Paris, où il suit les leçons d'Alexandre de Halès pendant trois ans, et à la fin de ses trois années de Théologie, il est élevé en 1245 à la Licence (4). C'était probablement le septième Frère Mineur qu'Alexandre de Halès faisait recevoir : car au dire du B. François de Fabriano, ce grand Docteur, *que toute l'Université de Paris suivait avant son entrée dans l'Ordre*, fit admettre à la Licence et au Doctorat sept de ses frères (5). Si Bonaventure paraît être le dernier des disciples d'Alexandre qui reçurent la Licence, saint Antonin donne le droit de supposer que Jean de la Rochelle fut le premier (6).

(1) *Bullarium Franciscan. tom. III, p.* 12, *not.* 6, *et tom. II, p.* 233, *not. a.*

(2) *Prodromus... lib. I, cap. I, n°* 5, *p.* 6.

(3) *Præfatio generalis, p. III. not. I.*

(4) « S. Bonaventura, ut ostensum est supra, anno 1238. Ordinem Minorum ingreditur ætatis suæ anno XVII ; annoque 1239, post Kalendas novembris, cum jam Haymo Minister generalis assumptus fuisset, vota Religionis emisit ; postea cum tribus annis studiis Philosophiæ operam dedisset, anno 1242, ætatis suæ XXI, Parisiis missus est, ut sub Alexandro Alensi Theologiam addisceret ; triennioque post, anno videlicet 1245. « Licentiatus fuit sub eodem Alensi in sacra Theologia Lector effectus, » inquit cit. B. Franciscus Fabriensis. » (Sbaralea. *Supplementum ad Scriptores trium Ordinum S. Francisci... Romæ* 1806).

(5) Licentiatus sub Magistro Ordinis, *quem cum esset in sæculo, tota Parisiensis Universitas sequebatur*, sub quo septem Fratres nostri fuerunt Licentiati, et Magistri effecti in sacra Theologia. » (*Prodromus, lib. I, cap. XV, p.* 64).

(6) Voici les paroles de saint Antonin. « Hic cum in conventu Fratrum cœpisset legere ordinarie, et universitas sibi baccalaureum instituendum ex Ordine ipso concessisset, sollicitus, quem præsentare deberet, intrans ecclesiam orabat super ea re. Et vidit ibi unum fratrem habitus sui orantem, et velut magnum luminis globum totam capellam ecclesiæ ubi orabat illustrantem. Quem exspectans et exeuntem intuens, cognovit eum esse fratrem Joannem de Rupella de Provincia Aquitaniæ scientia lucidum et profundum. Et ex tali signo a Deo existimans baccalaureum futurum,

En quelques mots Bernard de Besse, le futur secrétaire de Bonaventure devenu Général de l'Ordre, fait le plus bel éloge de sa vie à l'Université de Paris. Il rapporte la parole du Maître de Bonaventure, parole qui est comme le résumé de toutes ses vertus et de toutes ses qualités. Alexandre de Halès disait de son disciple, qu'il ne paraissait pas avoir hérité du péché d'Adam. Les traces de la déchéance originelle ne se retrouvent point, en effet, dans ce que Bernard de Besse nous dit de son intelligence et de sa volonté. Son intelligence douée d'une puissance extraordinaire faisait de rapides et étonnants progrès dans les sciences humaines et surtout dans les sciences sacrées. Or toute la lumière, perçue par son intelligence, se transformait en piété au fond de son cœur. Ce cœur exhalait en prières et en chants de reconnaissance ce que l'étude lui avait communiqué (1). Le corps lui-même était en harmonie parfaite avec l'âme. Quiconque le voyait, dit un auteur contemporain, sentait son cœur s'incliner vers lui (2). C'est qu'à tous il se montrait doux, affable, pieux, enclin à la miséricorde, rempli de vertus ; aussi était-il aimé de Dieu et des hommes (3).

Si nous désirons savoir quels trésors de science et de sainteté produisirent, dans un si heureux naturel, le travail

ipsum cancellario pro baccalaureo præsentavit. Qui postea factus magister, maximus inventus est prædicator, religiositate, scientia, et discretione clarissimus, tantaque vi ingenii, ut priorum magistrorum subtilitati adjiciens prædicationis et lecturæ in Theologica facultate artem, modos traderet exquisitos. » (*Divi Antonini archiepisc. Florentini... Chronicorum opus... tertia pars Tit. XXIV, cap. VIII, § I, p.* 772. *Lugduni* 1586).

(1) « Septimus a B. Francisco successit præclarissimus Pater Frater Bonaventura de Balneo regio qui cum *juvenis* intrasset ordinem, tanta bonæ indolis honestate pollebat, ut magnus ille magister Alexander diceret aliquando de ipso, quod in eo videbatur Adam non peccasse. Hic sicut in luminibus scientarum et maxime in scriptis sacris videbatur miranda capacitate proficere, ita et in devotionis gratia continuum sumebat augmentum. Siquidem omnem veritatem, quam percipiebat intellectu, ad formam orationis et laudationis divinæ reducens, continuo ruminabat affectu ». Le P. Fidèle de Fanna a copié ces paroles de Bernard de Besse sur un manuscrit conservé à la bibliothèque de Turin. Voir *Opera Omnia... Præfatio generalis, p. III, not.* 1).

(2) « Quicumque eum videbant, ipsius amore capiebantur ex corde. » (Apud Labbeum *Col. Concil. tom. XIV, col.* 505).

(3) « Benignus, affabilis, pius et misericors, virtutibus plenus, Deo et hominibus dilectus. » (*Ibid*).

du disciple, l'enseignement du Maître (1), la grâce de l'Esprit-Saint, nous n'avons qu'à écouter Sixte-Quint : « Bonaventure entra dès sa jeunesse, dit ce grand pape, dans l'Ordre séraphique. Bien que nouveau soldat du Christ, il s'attacha avec humilité et constance à suivre les traces encore récentes du saint Fondateur : il s'adonna, avec une telle ardeur d'esprit et une si grande avidité de cœur, à la salutaire pratique des exercices de la vie régulière, qu'une sainteté sublime brilla bientôt en lui. Il devint pour tous un modèle et un sujet d'étonnement par l'innocence et la pureté de sa vie, par son humilité, sa patience, sa mansuétude, son mépris des biens terrestres et son ardent désir des biens célestes... »

« A cette admirable sainteté de vie, l'homme de Dieu joignit le mérite d'une remarquable Doctrine, Dieu voulant ainsi le faire servir, dans une large mesure, à sa gloire et au bien de son Église, non-seulement par ses exemples, mais encore par ses paroles et son savoir. C'est pourquoi, lorsqu'il s'appliquât avec le plus grand soin à l'étude des divines Écritures, des Écrits des saints Pères, de la science si nécessaire de la Théologie scolastique, sous Alexandre de Halès, insigne théologien de cette époque, l'éminence de son intelligence, l'assiduité au travail, et pardessus tout la grâce de l'Esprit-Saint, qui façonnait ce vase d'élection prédestiné à la gloire et à l'honneur, lui firent réaliser tant de progrès en si peu de temps, l'élevèrent à une telle perfection de savoir, que décoré solennellement du titre de Docteur et de Maître dans la très célèbre Université de Paris, il y enseigna publiquement la sainte Théologie (2).

Cette science de Bonaventure, qui tenait du prodige, s'il-

(1) Saint Bonaventure fut-il aussi le disciple de Jean de la Rochelle ? Les Pères Théophile Domenichelli, et Marcellin de Civezza l'affirment, mais cette assertion ne paraît pas suffisamment prouvée. (Voir la *Summa de anima*. — *Introduzione*, p. 82. — *et Il breviloquium super Libros Sententiarum*. — *La Scolastica et la Scuola franciscana*. p. 27-28).

(2) « Is enim Balneoregii in Etruria natus, ut piæ matris voto satisfaceret, adolescens seraphicam sancti Francisci Religionem est ingressus, per cujus vestigia recentia adhuc novus Christi miles humiliter et constanter incedens, saluberrimam regularium institutorum observantiam tanto animi ardore tantaque cordis aviditate hausit ut summa in eo sanctitas appareret

lumina, nous dit Sixte-Quint, à ces trois grands foyers de lumière : la sainte Écriture, les écrits des Pères et la Théologie scolastique.

Bonaventure, au dire d'auteurs dignes de foi, savait par cœur toute la sainte Écriture. Pour atteindre plus sûrement ce but, il s'était assujetti à la transcrire deux fois de sa propre main. Par là il avait fait de sa mémoire comme une arche sainte, qui contenait le trésor des révélations faites par Dieu aux hommes (1).

Non content de posséder cette connaissance des divines Écritures, Bonaventure demanda aux écrits des Pères de lui livrer leurs trésors. Cependant, tout en aimant et en étudiant les divers écrits de ces témoins des Traditions chrétiennes, il conservait une préférence marquée pour quelques uns. Cette préférence trouvait sa raison d'être dans le but qu'il poursuivait. Il compulsait les ouvrages des saints Pères pour y découvrir des preuves à la Foi, des règles sûres à la morale, des moyens propres à procurer l'union de l'âme avec Dieu. Or les preuves de la Foi abondent dans saint Augustin et saint Anselme ; les règles morales, dans saint Grégoire et saint Bernard ; les moyens de perfection, dans saint Denys l'Aréopagite et Richard de Saint-Victor. Les œuvres de Hugues de Saint-Victor lui paraissaient aptes à atteindre l'une ou l'autre de ces trois fins. Sans négliger complètement l'étude des autres Pères,

ac vitæ innocentia et castitate, sancta humilitate, patientia, mansuetudine, terrenarum rerum despicientia, cœlestium desiderio omnibus et exemplo et admirationi esset... ».

« Ad hanc vero eximiam vitæ sanctitatem vir Dei magnam præstantis doctrinæ laudem adjunxit, Deo ita disponente, ut ad ejus gloriam et Ecclesiæ utilitatem non solum exemplo, sed verbo et eruditione magnopere proficeret. Itaque cum in sacrarum Litterarum studio, sanctorum Patrum lectione et scholasticæ permecessaria disciplina, Alexandro de Ales Magistro, insigni illius ætatis theologo, diligentissime versaretur, brevi temporis spatio, excellentis ingenii bonitate, assiduo labore,et quod caput est, gratia Spiritus sancti, qui vas aureum in honorem electum omni ex parte formabat, tantos progressus fecit et ad tantam doctrinæ perfectionem pervenit, ut doctoris et magistri insignibus in celeberrimo Parisiensi gymnasio solemni more decoratus, sacram theologiam ibidem professus est. » (Bulla *Triumphantis Hierusalem*, § 2).

(1) *Prodromus. Lib. II, cap. XIV, p.* 117.

Bonaventure s'attacha tout particulièrement aux écrits de ceux que nous venons de nommer (1).

Comme aux écrits des Pères, Bonaventure demanda à la Scolastique des preuves pour la Foi, des règles pour la morale chrétiennne, un aliment substantiel pour la piété. Ce que nous avons à dire de son enseignement et de sa Doctrine va nous révéler tout ce que son cœur et son intelligence surent découvrir de foi et d'amour dans cette science *si nécessaire*, dit Sixte-Quint, de la Théologie scolastique « *scolasticæ theologiæ pernecessaria disciplina* ».

2° Enseignement et discussion avec les Docteurs de l'Université.

Frère Bonaventure commença à enseigner, assure le B. François de Fabriano, dans la septième année de sa vie religieuse, c'est-à-dire, d'après la chronolgie adoptée par Bonelli, Sbaraléa et les nouveaux éditeurs de ses œuvres, en 1245. Il n'était encore que licencié, et il dut se borner à enseigner dans l'intérieur du couvent. Trois ans plus tard il fut déclaré Docteur et le Ministre général, Jean de Parme, l'autorisa à enseigner publiquement (2). Le frère Salimbéné dit expressément que cette autorisation fut accordée en 1248, et que le frère Bonaventure commença alors ses commentaires sur l'évangile de saint Luc et sur les quatre livres des Sentences (3).

(1) Docens quid credendum, quomodo vivendum, qualiter Deo adhærendum, quorum primum respicit fidem, secundum mores, tertium finem utriusque, subdit : « Circa primum insudare debet studium Doctorum, circa secundum studium prædicatorum, circa tertium studium Contemplativorum. Primum maxime docet Augustinus : secundum maxime docet Gregorius : tertium vero docet Dionysius. Anselmus sequitur Augustinum : Bernardus sequitur Gregorium : Richardus sequitur Dionysium. Quia Anselmus in ratiocinatione : Bernardus in prædicatione : Richardus in contemplatione : Hugo vero omnia hæc, idest, omnes tres sequitur ». (In Libello *De Reductione artium ad Theologiam*. Voir *Prodromus*. — *Lib. II, cap. XV, p.* 120).

(2) « Hinc factum est, ut in septimo anno post ingressum ad Ordinem Sententias legeret Parisiis et in decimo reciperet cathedram ». (*Doctoris seraphici, S. Bonaventuræ. — Opera omnia. — Prolegomena p. LVI*).

(3) « Iste frater Joannes de Parma dedit licentiam Fratri Bonaventuræ de Balneo Regis, ut Parisiis legeret, quod numquam alibi fecerat, quia Bacellarius erat, nec adhuc cathedraticus (*idest Doctor declaratus*) : et tunc fecit lecturam super totum Evangelium Lucæ quæ pulchra et optima est, et super *Sententias* quatuor Libros fecit, qui usque in hodiernum diem

En 1248, Bonaventure n'était âgé que de 27 ans, et ce jeune Docteur de 27 ans n'avait, pour guider sa marche dans l'interprétation de l'ouvrage de Pierre Lombard, que les écrits de son illustre Maître, Alexandre de Halès.

En effet, saint Thomas, si nous en croyons le Père Bernard Marie de Rubéis (1), ne commença à composer son commentaire qu'en 1253. Le B. Albert-le-Grand lui-même aurait mis la main à ce travail, non en 1245, comme le prétend le Père Echard, mais un peu plus tard. Il est hors de doute qu'en 1248, Albert-le-Grand enseignait la Théologie à l'Université de Paris (2). Loin donc d'être pour le jeune Maître un secours par ses doctes écrits, ce vénérable Docteur devenait un redoutable adversaire par l'inauguration de son enseignement dans la célèbre Université de Paris. L'illustration même de cette Université, que Grégoire IX comparait à la source de la sagesse (3) et qui procurait à l'Église ses plus hauts dignitaires (4), rendait la tâche plus difficile encore.

Pour triompher de toutes ces difficultés, Bonaventure n'avait que son génie, illuminé des splendeurs divines, sa prodigieuse science acquise en si peu d'années (5), les écrits des saints Pères et les commentaires de son Maître, Alexandre de Halès. C'était plus qu'il n'en fallait. Frère Bonaventure, dit le B. François de Fabriano, se montra admirable dans l'intelligence de l'Écriture Sainte et de toute la Théologie (6). La postérité a ratifié ce jugement.

utiles et solemnes habentur. (Currebat tunc annus MCCXLVIII, nunc autem agitur annus Domini MCCLXXXIV.» Bonelli poursuit ainsi. « Consentit Jordanus in Chronico Ms. Bibl. vaticanæ fol. 259., ubi de sancto Doctore habet. *Anno VII ad Bazalariatum Paris. et an. X post ingressum Religionis ad Magisterium est promotus.* » (*Prodromus. — lib. I, cap. III, page* 10).

(1) *Dissert. criticæ*; *Diss.* 10, *cap.* 1 ; *et Diss.* 12, *cap.* 2.

(2) Voir : *Doctoris seraphici S. Bonaventuræ. — Opera omnia. — Prolegomena, p. LVI.*

(3) *Histoire de l'Université,* par Crévier, tom. I, p. 343.

(4) « Studium Parisius est fons quo rivuli exeunt per totum mundum, et episcopi, et archiepiscopi, et alii Ecclesiæ rectores. » (Sermon relaté par Echard : *Scriptores Ord. Prædicat.*, tom. I, p. 269).

(5) « Paucorum annorum spatio incredibilem fuerat scientiam consecutus. » Sixte IV, Bulle de canonisation).

(6) « Hic jam dictus Frater Bonaventura vir eloquentissimus fuit, mirabilis in intellectu sacræ paginæ, et totius Theologiæ. » (*Prodromus. — Lib. I, cap. XV, p.* 64).

Les Commentaires du jeune Docteur de 27 ans sont restés son œuvre magistrale, ils ont fait de lui l'un des princes de la Théologie, l'émule de saint Thomas; ils lui ont même valu, près de quelques-uns, la primauté sur le Docteur angélique.

Ces Commentaires sont si bien l'œuvre magistrale de Bonaventure, que les éditions de Venise, de Paris et de Quaracchi leur assignent la première place. La raison que donnent de cette préférence les derniers éditeurs, est que le séraphique Docteur, dans ce premier jet de son intelligence, a expliqué avec tant d'abondance et de profondeur son sentiment sur les sujets théologiques et philosophiques, que tout ce qu'il a écrit plus tard se rapporte généralement à ce Commentaire comme à sa source principale et à son plus ferme fondement (1).

Le Père Bonelli nous assure que la Tradition n'a qu'une voix pour louer et exalter ces célèbres Commentaires (2). Parmi tous ces éloges, quelques uns demandent à être cités. Le pape Clément IV, mort le 29 novembre 1268, faisait ses délices de la lecture des écrits de Bonaventure. Dans cette Doctrine abondante, sûre et solide, il trouvait de quoi illuminer son intelligence et enflammer son cœur (3). En 1284, le Fr. Salimbéné dit que ces Commentaires étaient estimés et d'un fréquent usage « *et super Sententias quatuor Libros fecit, qui usque in hodiernum diem utiles et*

(1) « Insignem et inter theologos celeberrimum Commentarium in libros Sententiarium primo nostræ editionis loco posuimus, in quo exemplum editionis venetæ et parisiensis secuti sumus. Ratio quæ potissimum ad hoc nos movit, hæc est, quod S. Doctor suam in rebus theologicis et etiam philosophicis sententiam in hoc Commentario ita copiose et profunde explicavit, ut ea, quæ in aliis libris ad varias sacræ Doctrinæ disciplinas spectantibus scripsit ad intellectum illuminandum et affectum inflammandum, ad hunc commentarium tanquam ad suum fontem præcipuum et firmum firmamentum maxima ex parte reduci possunt. » (*Doctoris seraphici S. Bonaventuræ S. R. Episcopi Cardinalis. Opera omnia. — Prolegomena*, cap. I, p. LV).

(2) « Scriptores omnis ætatis, contemporanei, quasi contemporanei, proximiores, remotioresque, certatim ea summis laudibus extulere. (*Prodromus.* — Lib. VIII, par. I, § 3, p. 320).

(3) « Delectatus fuerit mirifice doctrina ejusdem Bonaventuræ, quia copiose, quia solide, quia ad rem scripsit, atque in omnibus suis operibus, et intellectum illuminat, et voluntatem inflammat. » (*Wad. ad. Ann.* 1268, *n°* 87).

solemnes habentur (1). Un moine de Fulda du XIVe siècle nous les présente comme jouissant d'une incontestable autorité. Les Docteurs les regardaient comme l'interprétation fidèle du livre des Sentences (2). Pour Gerson, il n'hésite pas à leur donner la préférence sur tous les autres. Après avoir concédé qu'il convient de permettre à certains religieux de s'occuper des Doctrines scolastiques agitées dans les Commentaires du Livre des Sentences, il se pose cette question : « Si on me demande quel est parmi les Docteurs celui qu'il convient d'étudier? Voici ma réponse : « *Respondeo sine præjudicio, quod Dominus Bonaventura, quoniam in docendo solidus est et securus, pius et justus et devotus* (3). »

Si élogieux que soient ces jugements, ils ne surprendront point ceux qui connaissent ces paroles de Bonelli : « Aucun ouvrage n'est mieux ordonné comme méthode, plus clair comme style, plus solide comme Doctrine, plus saint comme piété, plus modeste comme réfutation, plus modéré comme affirmation, plus brûlant comme amour de Dieu et du prochain (4). »

Ces Commentaires, commencés en 1248, furent terminés on ne sait trop en quelle année. Il est hors de doute cependant que Bonaventure les termina avant son élévation au généralat, c'est-à-dire avant le 2 février 1257.

Pendant que Bonaventure composait ces admirables Commentaires, pendant qu'Albert-le-Grand attirait autour de sa chaire des milliers d'étudiants, au moment même où saint Thomas se disposait à répandre sur le monde les bienfaits d'une science aussi profonde que sûre, l'Université de Paris crut qu'il était de son intérêt, peut-être même de

(1) Voir ce texte déjà cité plus haut, page 85, note 3.

(2) « Cujus Scriptum super Sententias a Doctoribus sacræ paginæ multum approbatur, et quasi pro autentico reputatur. » (*Prodromus... Lib. V, Indiculus V*, p. 224).

(3) *Opera omnia. — Paristis* 1606, *tom. I. De examinatione Doctrinarum*, p. 553.

(4) « Profecto, quod methodum spectat, nihil desiderari potest ordinatius; quod stilum, nihil clarius; quod doctrinam, nihil solidius; quod pietatem, nihil sanctius; quod confutationem, nihil modestius; quod assertionem, nihil moderatius; quod demum Dei amorem et proximi, nihil ardentius, » (*Prodromus — lib. VIII*, pars. I, cap. 1, p. 520).

sa gloire, de fermer ses portes aux membres des deux nouveaux Ordres de saint Dominique et de saint François. La passion inspire parfois de singulières résolutions. Au milieu du XIIIe siècle, il se trouva donc des Docteurs, comme il s'est trouvé des députés au XIXe, pour prétendre que les religieux devaient être exclus de l'enseignement de l'Université. Les raisons ne manquaient pas plus alors qu'elles ne manquent aujourd'hui pour appuyer un tel sentiment. Elles ont même des traits de ressemblance qui frappent à première vue. En effet, si l'Université refusait d'admettre les membres des Ordres de saint Dominique et de saint François au nombre de ses Maîtres, c'était, disait-elle, parce que les Docteurs de ces deux Ordres ne voulaient point s'engager à observer ses Statuts (1). Tout comme aujourd'hui les religieux ne sont chassés de leurs couvents que parce qu'ils refusent de se conformer aux *lois existantes*.

Les Statuts de l'Université ont donc joué au XIIIe siècle le rôle des lois existantes au XIXe, mais avec moins de succès. Ils auraient peut-être obtenu le même résultat s'il n'y avait pas eu sur le trône de France un roi comme saint Louis, et sur la Chaire de saint Pierre un pape dont la voix était écoutée par toute la terre, dont les sentences finissaient toujours par être exécutées, même à l'Université de Paris.

Il nous importe peu de savoir ce que l'Université prétextait pour frapper d'ostracisme les religieux mendiants, mais il importe beaucoup de connaître le véritable état des esprits et les causes secrètes de cette animosité. Sous ce rapport, les écrits de Bonaventure sont précieux, et ils nous permettent de pénétrer au plus intime du sujet. Ils nous font voir qu'en réalité, le débat roulait sur les points les plus importants, sur les questions les plus graves. Il s'agissait pour les Frères Mineurs de défendre leur règle et leur genre de vie, leur droit de se livrer à l'enseignement et de remplir les fonctions du saint ministère.

L'Université mettait donc en avant son amour et son respect des Statuts pour ne pas admettre les religieux

(1) *Histoire de l'Université de Paris*, par Crévier, tom. I, liv. II, p. 389-469.

mendiants dans son sein ; mais ses Docteurs n'étaient pas tenus à tant de réserve. Quelques uns, avec une apparente bienveillance, cherchaient à dissuader les Frères Mineurs de prétendre à l'honneur du Doctorat. Ils leur disaient qu'ils seraient bien plus dans l'esprit de leur règle s'ils laissaient là les livres et la science pour s'adonner au travail manuel. D'autres se montraient ouvertement hostiles. Non-seulement ils trouvaient mauvais que les religieux des deux nouveaux Ordres se livrassent à l'étude et à l'enseignement; mais ils réprouvaient la pauvreté volontaire et la mendicité ; bien plus ils leur contestaient le droit de prêcher et de confesser.

Il convient de ranger parmi les premiers un certain Docteur anonyme, qui écrivit au Fr. Bonaventure pour lui poser, sous forme de questions, ces doutes sur la règle. — « Comment, avec une règle qui défend de recevoir de l'argent et de posséder quoi que ce soit, les Frères peuvent-ils avoir des livres et des couvents? — Puisque la règle commande le travail manuel, pourquoi les simples Frères ne s'exercent-ils pas aux arts mécaniques, et pourquoi les clercs ne s'occupent-ils pas à transcrire les manuscrits plutôt que de se les procurer au prix de l'or ? — Comment concilier cette passion pour l'étude avec une règle qui défend à ceux qui ignorent les lettres de les apprendre? — Pourquoi enfin ambitionner le titre de Docteur et de Maître, puisque le Seigneur le défend à ses disciples dont vous, Frères Mineurs, vous prétendez être les imitateurs ? »

Bonaventure répond charitablement à toutes ces questions. Si grande que soit la pauvreté dans un Ordre religieux, dit très sagement le Docteur séraphique, elle doit être raisonnable. Or tout homme qui ne veut pas s'exposer à la maladie et à la mort, doit faire usage d'une demeure, de vêtements et de nourriture. Si de plus cet homme est obligé, comme le Frère Mineur, de remplir l'office de la prédication, il lui faut des livres (1). Avoir des maisons et

(1) « De libris et utensilibus quid sentiam, audi. Clamat regula expresse imponens fratribus officium prædicandi, quod non credo in aliqua alia regula reperiri. Si igitur prædicare non debent fabulas, sed verba divina, et hæc scire non possunt, nisi legant, nec legere, nisi habeant scripta; planissimum est, quod de perfectione sic est habere libros, sicut et prædicare. Et sicut non obstat ordinis paupertati, habere Missalia ad cantan-

des livres ne saurait donc être contraire à la règle franciscaine, si les Frères usent de ces choses comme le feraient des pèlerins et des étrangers.

En second lieu la règle ne commande nulle part le travail manuel. La preuve la plus convaincante de cette vérité ressort de la vie du saint Fondateur. Le séraphique François, si parfait observateur de sa règle, ne fit pas pendant toute sa vie de travail manuel pour la valeur de douze deniers (1). Si la règle ne commande pas le travail, elle indique cependant comment il convient de s'y livrer. Saint François veut que ses frères évitent et la paresse, qui est la mère de tous les vices, et une trop grande application, qui pourrait nuire à l'esprit de piété et de prière.

Bonaventure n'a pas de peine à démontrer au Docteur anonyme, que, relativement à l'étude, il n'a compris ni le texte de la règle, ni l'esprit de saint François, ni la parole du saint Évangile. En effet la règle ne défend pas l'étude à tous indistinctement, mais à ceux-là seulement qui n'ont aucune connaissance des lettres. Elle la défend si peu que saint François lui-même s'y livra, que, pour favoriser l'étude de la sainte Écriture, il alla jusqu'à diviser un nou-Testament en plusieurs parties. Bien plus, dans son Testament il ordonne à tous ses Frères d'honorer et de vénérer les Théologiens, et lui-même témoignait le plus grand respect aux clercs qu'il recevait dans son Ordre.

L'autorité de l'Évangile n'est pas invoquée plus judicieusement par le Docteur anonyme, que celle de la règle et de saint François. Si l'Évangile défend de se faire appeler *Maître,* c'est qu'il y a dans cette dénomination deux choses : un titre honorifique et une fonction. Les Frères Mineurs ne doivent pas tenir au titre honorifique, mais ils doivent tenir à la fonction. A eux, plus qu'à tout autre, il appartient d'enseigner le saint Évangile. Bonaventure confirme ce

dum Missas, et Breviaria ad horas dicendas; sic non obstat et Biblias ad verba divina prædicanda. Licet igitur libros habere.» (*Sancti Bonaventuræ Operum, tom. VII, Lugduni* 1668 — *Epistola ad Magistrum innominatum* p. 357).

(1) « Ipse autem de labore manuum vim non faciebat, nisi propter otium declinandum : quia cum fuerit regulæ observator perfectissimus, non credo, quod unquam lucratus fuerit de labore manuum duodecim denarios, vel eorum valorem, sed potissime ad orationem monebat». (*Ibid*).

qu'il avance par l'exemple de son Maître, Alexandre de Halès, mort depuis quelques années seulement. Quel homme sensé, dit-il, osera affirmer que le Frère Alexandre, lorsqu'il était riche, devait prêcher et enseigner ces paroles : *Bienheureux les pauvres d'esprit!* mais que, s'étant fait pauvre volontaire, il devait garder le silence (1).

Après avoir résolu les difficultés, dissipé les doutes du Docteur anonyme, le frère Bonaventure termine ainsi sa lettre : « *Rogo, charissime, ut non nimis abundes in sensu tuo, ne credas te prudentiorem nec meliorem omnibus, quos Deus ad statum istum vocavit, et si vocaverit te, non recuses. Vale in Domino* (2) ». Ce dernier souhait ne fut probablement pas vain. On pense, non sans raison, que ce fameux Docteur anonyme, était Roger Bacon lui-même. Wadding a, en effet, lu sur un vieux manuscrit, que Roger Bacon était le Docteur anonyme (3). Ce qui confirme cette assertion, c'est que parmi les écrits inédits de Bacon, se trouve une réponse à une lettre du Docteur Bonaventure (4).

Les Frères Mineurs et les Frères Prêcheurs avaient, dans l'Université de Paris, des adversaires plus redoutables que le Docteur anonyme. Il s'était formé un parti puissant, qui ne tendait à rien moins qu'à la destruction des deux nouveaux Ordres. Le chef de ce parti était Guillaume de Saint-Amour. Non content d'attaquer les religieux des deux Ordres et leur désir de se livrer à l'enseignement, il attaqua la pauvreté volontaire, la mendicité, et le droit qu'avaient ces religieux de prêcher et de confesser. Il osa formuler ces propositions dans ses prédications; bien plus il les consigna dans un livre, auquel il donna ce titre bien significatif :

(1) « Dico ergo, quod secundum Evangelium pompa hujus nominis condemnanda est, et nullatenus appetenda, sed officium assumendum. Quos enim magis decet Evangelium docere, quam qui Evangelium profitentur, et servant? Nam cum dicat Evangelium : « *qui fecerit et docuerit, hic magnus vocabitur in regno cœlorum;* » quis sanæ mentis dicat, ut Magister et frater Alexander, dives debuerit prædicare et docere : « *beati pauperes spiritu,* » et pauper effectus debuerit reticere ? » (*Ibid.*)

(2) *Lettre au Docteur anonyme.*

(3) *Scriptores Ordinis Minorum*, p. 68.

(4) *Responsum ad Epistolam D. Bonaventuræ.*

Livre des périls des derniers temps (1). Encore un peu, Guillaume de Saint-Amour et ses adeptes eussent été de loyaux adversaires. Malheureusement ils cédèrent à un sentiment de fausse honte ou de prudence pusillanime. Au lieu de nommer franchement les deux Ordres mendiants, ils invectivaient contre les faux apôtres, les faux prédicateurs, les messagers de l'Ante-Christ. Du reste le voile était si transparent que personne ne s'y trompait. Aussi la publication du livre de Guillaume de Saint-Amour mit le comble au scandale.

Les religieux ainsi attaqués avaient le droit et le devoir de se défendre. Ils ne méconnurent ni l'un ni l'aure. Ils comprirent qu'il fallait tout d'abord faire condamner ce livre, et par là dessiller les yeux des moins clairvoyants en le montrant comme une œuvre d'erreur, de mensonge et de perfidie. A leur instigation, le roi saint Louis le déféra au pape Alexandre IV. De plus les deux Ordres attaqués délégèrent près du pape alors à Anagni les plus illustres de leurs membres. Nous voyons pour les Dominicains, Humbert de Romans, leur général, Albert-le-Grand et Thomas d'Aquin; pour les Franciscains, Bonaventure et Bertrand d'Aquitaine. Ce dernier, avant son entrée dans l'Ordre, avait été professeur à l'Université de Paris, et s'y était distingué sous le nom de *Bigle de Bayonne* (2).

La condamnation ne se fit pas attendre. Le livre de Guillaume de Saint-Amour avait été déféré à l'examen de quatre cardinaux, parmi lesquels figurait Hugues de saint Cher, religieux de l'Ordre de saint Dominique. Dès le 5 octobre 1256, le *Livre des périls des derniers temps* était condamné,

(1) Voici ce que le fr. Salimbéné raconte de Guillaume de Saint-Amour, en l'année 1448 de sa Chronique : « Inimicus homo est quicumque nititur hanc religionem destruere, qualis fuit Magister Guillelmus de Sancto Amore, qui scripsit libellum, in quo continebatur quod omnes religiosi et verbum Dei prædicantes, de eleemosynis vivendo, salvari non poterant, et ab ingressu Ordinis, tam Minorum quam Prædicatorum multos avertit ». (*Chronica.* — *p.* 130).

(2) La tradition veut que, dans une dispute avec Guillaume de Saint-Amour, ce dernier, frappé de la facilité et de la force des réponses de Bertrand et ne reconnaissant pas son ancien confrère de l'Université, s'écria : *Vous êtes un ange descendu du ciel, ou un démon sorti de l'enfer, ou le Bigle de Bayonne. — Ni un démon, ni un Ange, répondit Bertrand, mais bien le Bigle de Bayonne.*

comme *inique, pervers, exécrable et mensonger*, et les instructions qui y étaient données, *comme mauvaises, fausses et criminelles*. La Bulle ordonnait en conséquence, à quiconque possédait des exemplaires de ce livre, de les jeter au feu, et elle défendait d'en garder aucun sous peine d'excommunication.

Cette condamnation amena la rétractation de plusieurs Docteurs. Trois des députés de l'Université de Paris, près du pape, donnèrent l'exemple de la soumission. Crévier, qui se montre d'une partialité révoltante dans toute cette affaire, paraît regretter cette soumission ; mais l'opiniâtreté de Guillaume de Saint-Amour le console. « Le plus beau sujet de triomphe pour les Dominicains, dit-il, fut la rétractation de deux des députés de l'Université, Eudes de Douai, et Chrétien de Beauvais, avec lesquels se rangea bientôt un troisième, savoir Nicolas de Bar-sur-Aube. Le dix-huit octobre, dans le palais du pape à Anagni, les deux premiers que je viens de nommer, promirent avec serment à deux cardinaux, dont l'un était Hugues de Saint-Cher, en présence d'un notaire apostolique, de se soumettre à la Bulle *Quasi lignum,* de recevoir les religieux mendiants dans le corps de l'Université, de condamner le livre *des périls des derniers temps,* de reconnaître le droit de prêcher et de confesser dans ceux qui sont envoyés par le pape, ou par les évêques, sans requérir le consentement des pasteurs de second ordre ; d'approuver la mendicité religieuse, de désavouer tout ce qu'ils avaient pu dire ou écrire qui parut tendre à la diffamation des religieux mendiants, et de déclarer qu'ils n'avaient point prétendu les désigner sous les noms de faux prédicateurs, faux apôtres, messagers de l'Ante-Christ, et autres termes injurieux; enfin de renouveler, lorsqu'ils seraient à Paris, les mêmes déclarations et protestations publiquement dans leurs sermons. Ceci se passa le dix-huit, et le vingt-trois il en fut dressé procès-verbal dans une assemblée de personnes d'un rang distingué convoquées à cet effet. »

« Cette rétractation était complète, comme on le voit, et les Dominicains n'avaient épargné à leurs adversaires abattus aucune clause ni circonstance humiliante. Il manqua pourtant à leur victoire ce qui en aurait fait le plus glorieux couronnement à leurs yeux. Ils ne purent mettre

sous leurs pieds celui dont la défaite les eut le plus flattés. Guillaume de Saint-Amour, resté seul, n'en fut pas moins intrépide, et il soutint jusqu'au bout la cause qu'il avait entreprise (1). »

Cette obstination ne lui fait point honneur. Elle lui attira les justes sévérités d'Alexandre IV. Il lui fut défendu de rentrer en France, et la faculté de prêcher et de confesser lui fut retirée. Malgré les incessantes réclamations de l'Université, Alexandre IV s'opposa toujours à son retour à Paris. Il dut prendre le chemin de la Franche-Comté et vivre, comme en exil, dans sa ville natale de Saint-Amour jusqu'à la mort de ce pape.

Non contents de livrer à la juste réprobation de Rome la Doctrine impie de Guillaume de Saint-Amour, les Dominicains et les Franciscains travaillèrent à faire resplendir d'un plus vif éclat les vérités que ce Docteur et ses partisans avaient attaquées, travesties et indignement défigurées. Bonaventure était tout naturellement désigné pour prendre la parole au nom des Frères Mineurs. Il le fit et composa plusieurs traités, où les générations franciscaines iront puiser, jusqu'à la fin des temps, la force et la consolation contre le mépris et les injustes attaques des adeptes passés et futurs de Guillaume de Saint-Amour.

Le premier qu'il fit paraître — et très probablement avant la condamnation de Guillaume de Saint-Amour — fut le *Traité de la Pauvreté de Jésus-Christ*. Deux questions sont seulement abordées dans ce traité. Que penser de la pauvreté volontaire qui va jusqu'à la mendicité? — Cette pauvreté oblige-t-elle nécessairement au travail manuel?

Pour bien traiter la première, Bonaventure écarte d'abord la pauvreté forcée, qui du reste est digne de commisération et peut devenir méritoire par la patience (2). Il laisse également de côté la pauvreté honteuse, qui est le fruit du vice

(1) *Histoire de l'Université de Paris par Crévier, tom. I, liv. II, p.* 442-444.

(2) « Hic autem modus miserabilis est et tolerabilis, et per patientiam bonam fit meritorius, et laudabilis. » (*Sancti Bonaventuræ... Operum tom. VII, Lugduni,* 1668. *De Paupertate Christi contra Magistrum Guilelmum qu. I, art.* 2, *p.* 365).

ou de la paresse (1), et il ne prend que la pauvreté volontaire. Cette pauvreté volontaire, il la pousse jusqu'à ses dernières limites, qui sont l'abdication de toute propriété pour la communauté comme pour l'individu ; il en admet toutes les conséquences, y compris la mendicité, et il se demande quelle idée on doit s'en former. Appuyé sur la Sainte Écriture, sur l'autorité des Pères, sur l'exemple de Jésus-Christ et des Saints, enfin sur les lumières de la simple raison, Bonaventure affirme que cette pauvreté est *le conseil principal, le premier principe, le fondement sublime de la perfection évangélique* (2). Après avoir prouvé cette conclusion par les preuves les plus solides et les plus évidentes, après avoir réduit à néant toutes les objections de ses adversaires, le Frère Bonaventure termine par un épilogue qu'à notre grand regret nous ne pouvons citer en entier. Nous devons nous contenter du passage suivant. « Si donc quelqu'un, dit-il, combat le renoncement universel aux biens temporels, il combat le Christ pauvre et crucifié ; il combat un conseil évangélique ; il combat le collège des Apôtres qui s'écrient : *Voilà que nous avons tout abandonné ;* il combat l'Esprit-Saint, inspirateur d'un tel renoncement ; il combat Dieu le Père, le refuge des pauvres ; il combat enfin le royaume des cieux et tout l'univers, dont la possession est promise aux pauvres, selon cette parole du Seigneur : *Bienheureux les pauvres d'esprit, parce que le royaume des cieux est à eux.* Et c'est pourquoi contre un tel insensé, il est nécessaire que l'univers entier s'arme pour le combattre (3).

(1) Secundus modus mendicandi est ex vitiositate culpæ, et hic est cum quis mendicat, vel pro otio fovendo, vel pro lucro cumulando, vel utroque modo. Et hic inquam modus vituperabilis est in omnibus taliter mendicantibus. » (*ibid. p.* 366).

(2) « Dicendum, quod abrenunciare omnibus tam in privato, quam in communi est Christianæ perfectionis, non solum sufficientis, sed etiam abundantis, tanquam perfectionis Evangelicæ *consilium principale, et principium fundamentale, fundamentum sublime.* » (*Ibid.p.* 360).

(3) « Si quis ergo impugnat rerum temporalium universalem abrenunciationem, impugnat Christum pauperem, crucifixum, impugnat Evangelicum consilium, impugnat cœtum apostolorum dicentium : *Ecce nos reliquimus omnia* : impugnat etiam Spiritum Sanctum, qui hoc inspirat, et suggerit cordibus perfectorum : impugnat, et ipsum Deum Patrem universorum, qui est refugium pauperum ; impugnat denique regnum cœlorum,

L'obligation du travail manuel, pour les pauvres volontaires, est traitée avec la plus grande sagesse par Bonaventure. Prétendre que tous les pauvres volontaires sont dispensés du travail manuel pour s'adonner au travail spirituel, lui paraît une erreur déshonorante pour l'Église, injurieuse pour la Sainte Écriture. Prétendre au contraire que tous les pauvres volontaires sont rigoureusement obligés de se livrer au travail manuel, lui paraît être une opinion aussi mauvaise et tout aussi fausse. Pour lui il trace sa voie entre ces opinions extrêmes. Il divise en effet le travail en trois catégories. La première comprend les arts mécaniques ; c'est le travail manuel proprement dit. La seconde comprend les charges et les fonctions inhérentes à toute société ; le soldat, le fonctionnaire, le magistrat exécutent ce travail, qu'il nomme travail civil. La troisième comprend les travaux spirituels, comme la prédication, les offices du culte divin, l'administration des sacrements, l'exercice des œuvres de charité et de miséricorde.

Cette division du travail bien établie, voici comment raisonne le Docteur séraphique. Tout le monde accorde que le travail civil dispense légitimement du travail manuel, pourquoi, demande-t-il, n'en serait-il pas de même du travail spirituel ? Et il ajoute : si un Maître, parce qu'il enseigne la Grammaire à un enfant, a le droit de réclamer du père un entretien honnête, pourquoi celui qui enseigne la voie du Ciel, qui dirige et fait marcher dans cette voie par ses paroles et ses exemples, n'aurait-il pas le même droit (1) ? Le pauvre volontaire a donc le droit de vivre du travail spirituel ; il a aussi le droit de s'y exercer, quand ses attraits et ses aptitudes l'inclinent vers ce genre d'occupation, plus utile et plus nécessaire que tout autre à la société civile. Par conséquent le travail manuel ne devient obligatoire pour le pauvre volontaire, que dans le cas où sa vocation ne l'appelle pas

totum universum, cujus dominium pauperi est concessum, dicente Domino : *Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum Cœlorum.* Et ideo contra talem insensatum, necesse est ut pugnet orbis terrarum. » (*Ibid. p.* 374).

(1) « Si ille qui docet filium alicujus grammaticam, meretur ab eo sustentari, quare non ille qui docet viam regni cœlestis, qui impetrat gratiam orando, qui etiam exemplis bonæ vitæ excitat, et dirigit ad æternam salutem ? » (*Ibid. p.* 377).

aux travaux du saint ministère, ou à l'exercice des œuvres de miséricorde et de charité.

Guillaume de Saint-Amour et ses adeptes niaient précisément cette vocation dans le pauvre volontaire. Puisque les religieux mendiants n'ont point charge d'âmes, disaient ces Docteurs, pour quelle raison, de quelle autorité, se mêlent-t-ils de prêcher et de confesser les fidèles (1) ? L'objection, avouons-le, était spécieuse. Il ne lui manquait rien de ce qui pouvait lui donner de la force près des esprits superficiels et prévenus. Aujourd'hui encore, des esprits, d'ailleurs éclairés, ne manquent pas de trouver assez naturel, que le troupeau soit laissé à la garde exclusive du pasteur local. Toute immixtion leur paraît être un empiètement sur l'autorité de ce dernier. Bonaventure crut donc devoir établir la vérité sur ce point dans un traité intitulé : *Pourquoi les Frères Mineurs prêchent et entendent les confessions.*

Les raisons pour lesquelles le pouvoir de prêcher et de confesser a été concédé aux religieux par les Souverains-Pontifes, ne font point défaut. Bonaventure les énumère longuement, il en démontre la justesse et les convenances. Il le pouvait d'autant mieux que le pape Alexandre IV lui avait fait connaître quelques-unes des raisons qui le portaient à vouloir conserver aux Ordres mendiants l'usage du privilége d'entendre les confessions. Un jour que Frère Bonaventure demandait à Alexandre IV quelle était sa volonté sur ce point, celui-ci lui répondit qu'il voulait, d'une volonté formelle et absolue, que les religieux usassent de ce privilège accordé par Grégoire IX (2). Cette volonté était motivée par des faits graves dont le pape donna connaissance aux religieux présents. Tout nous porte à croire que Bonaventure posa cette question au pape dans un senti-

(1) « Quia plerique dubitant, et quærunt, cum non habeamns curam animarum ordinarie nobis commissam, qua ratione, vel qua auctoritate, vel qua forma prædicemus, vel confessiones in populo audiamus. » (*Quare Fratres Minores prædicent et Confessiones audiant. Ibid. p.* 340).

(2) « Nota quod Fratres Minores habuerunt privilegium a Papa Gregorio nono, quod possent confessiones audire. Frater Bonaventura Generalis Minister interrogavit Papam Alexandrum quartum, utrum placeret ei, quod Fratres Minores confessiones audirent : et ipse dixit ei : « *immo volo penitus* quod ipsi audiant ». *Chronica fr.* (*Salimbene Parmensis... p.* 211).

ment de paix et de concorde ; car il savait, comme nous l'apprend Fr. Salimbéné dans sa Chronique, que ce privilège d'entendre les confessions des simples fidèles était l'une des quatre causes de l'animosité des clercs contre les deux nouveaux Ordres (1).

Dès lors que le pape entendait conserver le privilège, il n'y avait qu'à le faire agréer. Frère Bonaventure s'y employa de son mieux dans le traité dont nous parlons. Il ne se contenta pas de faire connaître les raisons qui avaient motivé ce privilège, il démontra encore que sa concession avait été parfaitement légitime. Il le fit en posant ce beau principe : « Le Souverain-Pontife, dit-il, jouit d'une triple plénitude d'autorité dans la sainte Église. D'abord parce que seul il possède toute l'autorité conférée par Jésus-Christ à son Église : ensuite parce qu'il la possède dans toutes les Églises du monde comme en son siège particulier de Rome ; enfin parce que de lui découle toute autorité sur tous les membres inférieurs de l'Église universelle, selon la portion propre à chacun d'eux, de même que dans le ciel découle de Jésus-Christ, la source de tout bien, toute la gloire des saints, quoique chacun d'eux y participe dans une mesure différente, selon sa capacité (2) ». De ce principe il tire cette conclusion au sujet des pouvoirs conférés aux religieux

(1) Voici l'aveu que trois prêtres, amis de fr. Salimbéné, lui firent sur ce point : « Conquerimur de vobis duobus Ordinibus, et omnes clerici et præbendati nobiscum, quod quatuor nobis infertis incommoda quæ gravia reputamus : primum est de decimis, de quibus deberetis frequenter in vestris prædicationibus dicere... ; secundum est de sepulturis, quia vultis sepelire mortuos nostros, qui nobis, dum viverent, fuerant obligati, et sic per hoc nostræ ecclesiæ multis bonis temporalibus defraudantur ; tertium est quia confessiones subditorum nostrorum, nobis nolentibus et dolentibus, audire præsumitis; quartum et ultimum est, quia prædicationis officium vobis totaliter usurpastis, ita quod populus nos de cætero audire contemnit ». (*Chronica... p.* 210).

(2) « Triplex est autem hujus potestatis plenitudo, scilicet quod ipse Summus Pontifex solus habet totam plenitudinem auctoritatis, quam Christus Ecclesiæ contulit, et quod ubique in omnibus Ecclesiis habet illam, sicut in sua speciali sede Romana, et quod ab ipso manat in omnes inferiores per universam Ecclesiam omnis auctoritatis, prout singulis competit eam participari, sicut in Cœlo ab ipso fonte totius boni Christo Jesu fluit omnis gloria Sanctorum, licet eam differenter singuli participent pro captu suo. » (*Quare Fratres Minores prædicent et confessiones audiant... Ibid. p.* 340).

mendiants. « Si quelqu'un dit que le pape et les évêques n'ont pu les envoyer, c'est déroger à l'autorité apostolique, à la puissance des clefs chez les prélats, à la plénitude du pouvoir chez le Souverain-Pontife. Et cependant celui-ci est sur la terre, l'Écriture l'atteste, la Foi le croit, toutes les lois en témoignent, et des raisons irréfragables en convainquent, le chef un et suprême, l'époux unique, l'hiérarque principal, sur qui repose tout l'état de l'Église militante, comme sur le lieutenant de Jésus-Christ (1) ».

Après une telle démonstration il était difficile, à des esprits non prévenus par la passion, de ne pas reconnaître la légitimité du privilège accordé par le Souverain-Pontife aux Ordres mendiants. La plénitude de son pouvoir lui donnait le droit de l'accorder, de très sérieux motifs l'avaient déterminé à faire usage de ce droit : il ne restait aux clercs qu'à se soumettre. C'est ce qu'ils firent plus ou moins complètement, et plus ou moins volontiers, avec le temps. Mais Bonaventure dut encore revenir sur ce sujet et le traiter de nouveau avec quelques variantes de fonds et de forme dans les deux opuscules suivants : *Réponses à diverses questions touchant la régle de saint François* et une *Apologie contre ceux qui sont opposés aux Frères Mineurs*. Plus tard de nouvelles attaques l'obligeront, une fois encore, à composer une nouvelle défense. Il le fera dans un traité plus complet intitulé : *Apologie des Pauvres*.

Pendant que Bonaventure composait ces écrits et vengeait la vérité et la vertu indignement outragées, Alexandre IV travaillait à lever le dernier obstacle qui s'opposait au rétablissement de la paix et de l'union entre les religieux mendiants et l'Université. Celle-ci refusait toujours d'admettre dans son sein les religieux des deux Ordres. Après bien des résistances et bien des délais, l'Université dut acquiescer aux injonctions réitérées du pape et procéder à l'installation, comme Docteurs, des Frères Thomas et Bonaventure. Ce dernier à cette époque — octobre 1257 — avait

(1) « Si quis dicat eos a Papa et Episcopis non posse mitti, derogat apostolicæ auctoritati, et potestati clavium in prælatis, et plenitudini potestatis in Summo Pontifice, qui in terris (ut Scriptura asserit, fides sentit, jura testantur, rationes etiam irrefragabiles convincunt) caput unum et summum, et sponsus unicus, et hierarcha præcipuus, in quo etiam totius Ecclesiæ militantis status, obtinet locum Christi. » (*Contra Gulielmum*...)

dû quitter Paris, dire adieu à ses études et à son enseignement, pour aller prendre le gouvernement de tout l'Ordre de saint François. Désormais la vie de Bonaventure n'appartient plus entièrement à notre sujet ; aussi nous nous attacherons surtout, dans le Général de l'Ordre, à montrer le Maître de la vie spirituelle.

3° Dernières années de la vie de Bonaventure.

Moins heureux que son illustre ami, Thomas d'Aquin, le Frère Bonaventure n'était pas destiné à passer sa vie uniquement adonné à l'étude et à l'enseignement. Saint François l'avait arraché à la mort pour le donner à son Ordre ; l'Ordre à son tour l'arracha à ses chères études pour le placer à sa tête et lui confier ses destinées. Frère Salimbéné, qui entra dans l'Ordre en 1239, raconte ainsi son élévation à la charge de Ministre Général.

Jean de Parme, dans le but bien arrêté de renoncer au gouvernement de l'Ordre, avait, au commencement de l'année 1257 (1), réuni à Rome les membres du Chapitre général. Pendant tout un jour les Pères du Chapitre s'opposèrent à la réalisation de son dessein, mais ils durent céder devant l'inébranlable fermeté de sa résolution. Ne pouvant le conserver à la tête de l'Ordre, les Capitulaires prièrent Jean de Parme de vouloir bien leur indiquer un Frère capable de le remplacer. Celui-ci proposa de suite le Frère Bonaventure, assurant que, dans tout l'Ordre, personne à sa connaissance, n'était plus digne de cette charge. Ce choix fut immédiatement agréé par tout le Chapitre, et à l'unanimité des voix, Frère Bonaventure fut élu Ministre Général de l'Ordre. Il le gouverna pendant dix-sept ans, ajoute Frère Salimbéné, et il fit beaucoup de bien (2).

(1) Sbaraléa dans son Supplément aux écrivains des trois Ordres des Mineurs, et Bonelli dans son Prodrome, démontrent que cette date de 1257 doit être préférée à celle de 1256, donnée par Wadding. Malgré toutes les raisons qu'ils apportent en faveur de leur sentiment, (qui est celui d'un contemporain, Frère Salimbéné,) la plupart des historiens continuent d'enregistrer la date donnée par Wadding dans ses Annales (*Ann.* 1256, *n°* 3).

(2) « Ultimum Generale Capitulum, quod sub eo (Joanni Parmensi) celebratum fuit, acceleravit, quia penitus nolebat esse Minister, et factum est Romæ in festo Purificationis anno Domini MCCLVII. Et steterunt per unum diem Ministri et Custodes, et Discreti, quod in negotiis Capituli processum non est, quia penitus nolebant ipsum absolvere : tunc ingressus

Malgré un sentiment profond de son indignité, Bonaventure crut devoir courber les épaules et se charger du lourd fardeau qui lui était imposé. Dans une lettre circulaire, écrite de Paris le 23 avril 1257, il fit connaître à ses Frères ses répugnances, ses hésitations, les motifs de son acceptation, et enfin ce qu'il se proposait d'accomplir. Il déclarait ne vouloir rien innover, encore moins imposer de nouvelles obligations ; mais il se montrait tout disposé à corriger les défauts et à extirper les abus. Bonaventure dans ses polémiques avait dit aux injustes détracteurs de l'Ordre : « Je ne prétends excuser que ce qui est nécessaire et excusable, et je m'unis à vous pour blâmer dans nos couvents les superfluités, les choses vaines et curieuses, tout ce qui est contraire à l'esprit religieux, à notre règle et à la pauvreté ; je les blâme, ainsi que tout ce qui déplait à Dieu dans notre conduite et dans les objets à notre usage (1) ». S'ils eurent connaissance de cette première lettre circulaire, ils purent se convaincre de la sincérité de ses paroles. Autant Bonaventure s'était élevé avec force contre les ennemis de l'Ordre à l'extérieur, autant maintenant il blâme les religieux qui, par leur conduite, ternissent sa splendeur primitive, fournissent des armes à ses ennemis et scandalisent les séculiers. A ces religieux, relativement peu nombreux, que nous nommerons les ennemis de l'Ordre à l'intérieur, il reproche un manque de piété et d'esprit religieux, une vie inactive et des relations trop familières avec le monde ; un amour excessif de vivre hors du couvent comme de changer

locum Capituli protulit verba sua super quod scivit, et voluit dicere. Tunc hi, quibus electio incumbebat, videntes angustiam animæ ejus, quamvis male libenter, dixerunt ei : Pater, vos qui visitastis Ordinem, et cognovistis mores et conditiones Fratrum, assignate nobis ydoneum Fratrem quem constituamus super hoc opus ; et vobis succedat. Et statim assignavit Fr. Bonaventuram de Bagnoreto, et dixit quod *in Ordine meliorem eo non cognoscebat* : et statim omnes consenserunt in eum, et fuit electus ; et rogaverunt Fr. Joannem quod compleret Capitulum, et factum est ita ; et præfuit frater Bonaventura XVII annis et *multa bona fecit* ». (*Chronica fr. Salimbene Parmensis... p.* 137).

(1) « Non tamen intendo in his excusare nisi quæ valde necessaria sunt, et rationabiliter. Ubi autem superfluitas, curiosalitas, et irreligiositas, et regulæ et paupertati nostræ derogantes essent structuræ, reprehendo tecum, et omnia alia quæ Deo displicent tam in moribus quam in rebus ». (*Determinationes quæstionum circa Regulam S. Francisci. Quæstio VI*).

de résidence; des infractions à la pauvreté dans les constructions et l'ordinaire de la vie, infractions qui rendent la pauvreté importune, onéreuse, presque odieuse aux séculiers,

Les simples religieux n'étaient pas seuls coupables; les supérieurs avaient aussi contribué à fomenter des abus. Bonaventure leur reproche de ne pas répartir les charges et les emplois avec assez de sagesse et de discernement. Des religieux non encore formés à l'esprit de leur état se trouvent parfois chargés d'emplois que pourraient à peine remplir des hommes arrivés à la maturité de l'âge et de l'esprit religieux.

Après avoir signalé les abus et leurs causes multiples, Bonaventure indique les remèdes. Il les trouve dans une répression ferme des abus, dans le choix plus sévère des vocations, dans un accroissement de l'esprit de prière et de dévotion, dans l'amour du travail, enfin dans la fidélité à bien observer la règle et la très haute pauvreté. Il se recommande ensuite aux prières des Frères et ordonne aux Provinciaux de faire lire sa lettre dans tous les couvents de leur Province (1).

Nous avons cru devoir analyser longuement cette première lettre du nouveau Ministre Général à ses Frères, parce qu'elle a donné lieu à des jugements erronés sur l'état de l'Ordre au moment où Bonaventure en prit la direction. Des historiens ont cru y découvrir des preuves d'une décadence profonde et générale. Ces historiens n'ont sans doute pas remarqué ces paroles de la lettre circulaire : « *Licet autem plurimi reperiantur non culpabiles in aliquo prædictorum; tamen omnes involvit maledictio, nisi his, quæ faciunt, resistatur : cum luce clarius omnia prædicta in maximum vergant nostri Ordinis detrimentum* (2) ». Ils ont aussi oublié que l'Ordre de saint François se présentait alors au monde avec la triple gloire de la science, de l'apostolat et de la sainteté.

Saint Antonin constate dans sa Chronique qu'un grand nombre d'hommes savants entrèrent dans l'Ordre sous le

(1) *Chronologia Historico-Legalis seraphici Ordinis Fratrum Minorum S. P. Francisci, tom. I, p.* 28-29. *Neapoli* 1650.
(2) *Chronologia. — Ibid, p.* 29.

généralat du frère Élie et devinrent Maîtres en Théologie. Il cite Eudes Rigaud, homme remarquable par sa naissance, sa vertu et son talent pour la prédication, et qui fut élevé, malgré sa résistance, sur le siège archiépiscopal de Rouen. Il cite encore un nommé Rudophe ou Randolphe, évêque d'Héréford. Le même saint Antonin raconte que ce dernier entra dans l'Ordre à la suite d'une vision, dans laquelle la Très-Sainte Vierge lui montra les Frères Mineurs jouissant d'une intime familiarité avec son divin Fils (1).

A ces hommes qui couvraient leurs titres de gloire sous les humbles livrées de la pénitence, il faut adjoindre ceux que l'Ordre formait et rendait dignes de devenir des Maîtres en Théologie. Nous avons dit précédemment qu'Alexandre de Halès avait fait parvenir au Doctorat sept de ses frères. Pendant les neuf années de son enseignement, Bonaventure avait dû augmenter ce nombre. Aussi, dès l'année 1242, nous voyons le Chapitre général tenu à Bologne, faire appel à la science de ces Docteurs pour exposer la règle de saint François. Alexandre de Halès, Jean de la Rochelle, Geoffroy de Brie, Albert de Bastia, auxquels on ajoute Eudes Rigaud, composèrent cette exposition de la règle connue dans l'Ordre sous le nom d'*exposition des quatre Maîtres* (2).

(1) « Sub isto Generali fratre Helia tam multi docti viri ingressi sunt Ordinem Minorum, et Magistrati sunt in Theologia. Inter quos fuerunt frater Odo Rigaldi filius, clarus genere et moribus, coactus post modum ad archiepiscopatum Rothomagensem assumendum, magnus prædicator. Quo etiam tempore magnæ perfectionis vir dominus Rudolphus anglicus et episcopus Erfodiensis, magister in Theologia claruit, qui ipsum Ordinem ingressus est ex hac visione Cum enim oraret, raptus est in Cœlum ad intuendum mansiones civium supernorum. Nullumque ibi videns inter sanctos diversarum religionum ex ordine Minorum, ad quem satis erat affectus, mirabatur. Tunc apparens ei una mulierum pulcherrima, Dei genitrix Maria, quid animo volveret, inquisivit. Cui cum respondisset se super eo stupere, quod nullum inter sanctos aliarum religionum videret ordinis Minorum cum tamen in ecclesia Dei in tanta reverentia haberetur, et tantum fructum salutis animarum afferret, respondit : veni mecum, et ego tibi ubi maneant indicabo. Et ostendit Fratres Minores Christo familiariter adhærentes. Et dixit : Ecce sub alis judicis sunt, salva cum istis animam tuam. Quam visionem in se reversus attendens ordinem Minorum intravit annuente papa Gregorio IX ». (*Divi Antonini archiepisc. Florentini... Chronicorum opus... Tertia pars titul XXIV, cap. IX*, § 1, *p.* 774).

(2) *Chronologia Historico-Legalis. — Tom. I, p.* 24.

Un autre fait, arrivé dans les dernières années du professorat du Frère Bonaventure, nous montre en quelle haute estime étaient tenus les Docteurs Franciscains à l'Université de Paris. Lorsque la Bienheureuse Isabelle, sœur de saint Louis, voulut faire examiner la règle qu'elle destinait au futur monastère de Longchamps, elle confia ce soin au Frère Bonaventure et à quatre autres Docteurs Franciscains (1).

Une gloire plus pure et plus enviable que celle du Doctorat brillait alors d'un vif éclat dans l'Ordre de saint François : c'était la gloire de l'Apostolat. On peut dire, sans aucune exagération, que les Frères Mineurs avaient pénétré dans les contrées les plus reculées et qu'ils travaillaient à la conversion de tous les peuples. Le début d'une lettre d'Alexandre IV, datée de Viterbe (1258), nous donne une idée de cette prodigieuse diffusion. Le pape adresse sa lettre aux missionnaires qui se rendent aux pays des Maures, des Païens, des Grecs, des Bulgares, des Cumans, des Ethiopiens, des Syriens, des Ibères, des Alains, des Sarmates, des Goths, des Scythes, des Ruthènes, des Jacobites, des Nubiens, des Nestoriens, des Géorgiens, des Arméniens, des Indiens, des Moschènes, des Tartares. A ces noms de peuples, le pape ajoute celui de la grande Hongrie, de la Barbarie, et ceux des autres nations infidèles d'Orient et d'Occident (2). Nous ne pouvons suivre ces admirables missionnaires dans leurs lointaines pérégrinations, dans les rudes labeurs de leur apostolat; mais quand seize ans plus tard, l'Église d'Orient viendra à Lyon s'unir à l'Église d'Occident, on voudra bien se rappeler que les apôtres franciscains avaient préparé ce retour vers l'unité et la vérité.

Enfin, une riche auréole de sainteté couronnait digne-

(1) *Acta Sanctorum* 31, *aug. vita B. Isabellæ*, cap. 2, n° 13.

(2) « Alexander Episcopus Servorum Dei Dilectis Filiis Fratribus de Ordine Fratrum Minorum, in Terris Saracenorum, Paganorum, Græcorum, Bulgarorum, Cumanorum, Æthiopum, Syrorum, Yberorum, Alanorum, Gazarorum, Gothorum, Zichorum, Ruthenorum, Jacobitarum, Nubianorum, Nestorinorum, Georgianorum, Armenorum, Indorum, Moscelinorum, Tartarorum, Hungarorum, Majoris Hungariæ, Christianorum Captivorum apud Turcos, aliarumque infidelium Nationum Orientis, seu quarumcumque aliarum partium, proficiscentibus, etc. » (*Prodromus ad omnia Opera...*, lib. I, cap. VI, p. 27).

ment ces gloires de la science et de l'Apostolat. Seize Frères Mineurs avaient déjà versé leur sang pour la Foi à Maroc, à Ceuta, à Valence et à Avignonnet. Un doux et puissant parfum de sainteté s'élevait des tombeaux glorieux de saint François, de saint Antoine, de sainte Claire, de sa sœur Agnès, de sainte Elisabeth de Hongrie, et des plus anciens disciples de François et de Claire. Les autres, plus jeunes ou moissonnés dans un âge plus avancé, continuaient d'illustrer les cloîtres franciscains de l'éclat de leurs vertus et de leurs miracles. Bonaventure eut le bonheur de conférer avec eux, lorsqu'il fut chargé d'écrire la vie du séraphique Père.

La sainteté ne faisait donc pas plus défaut que la science et le zèle des âmes à l'Ordre des Frères Mineurs. Mais ces trois gloires, Bonaventure ne les rencontrait pas universellement, ni surtout avec la perfection désirée : de là ses remontrances aux moins fervents. Du reste il aimait trop son Ordre pour ne pas chercher à extirper entièrement ce qui était mal et à faire progresser tous ses Frères dans le bien. Dans ce but, il mit à contribution les trésors de science et d'érudition qu'il avait autrefois puisés dans ses études. Dès son entrée dans l'Ordre, avons-nous dit, il s'était appliqué à rechercher dans les écrits des Pères les moyens propres à procurer l'union de l'âme avec Dieu. Il pensa, avec raison, que les remèdes les plus efficaces contre les abus se trouvaient dans l'amour et le zèle de la perfection ou de l'union à Dieu. Aussi vit-on sortir de son cœur et de sa plume tous ces traités sur la formation religieuse des novices, sur la manière de se livrer à l'étude, sur les diverses parties de la vie spirituelle, sur les devoirs, les vertus et la perfection de la vie franciscaine.

Deux mesures furent prises relativement au noviciat : l'élimination des sujets inutiles et une formation aussi sérieuse que possible des sujets admis. Pour exécuter la première, Bonaventure n'eut qu'à exiger l'observation stricte de la Constitution de l'Ordre sur ce point (1). La seconde lui demanda la composition de plusieurs traités

(1) « Restringatis receptionem multitudinis inutilium, quia omnibus modis volo, quod Constitutio de receptione servetur. » (*Chronologia*. — tom. I, p. 29).

sur l'éducation et la formation des novices. Cette formation devait s'opérer par trois moyens : la lecture des saintes Écritures, la pratique assidue de la prière ou de l'oraison, l'humble exercice des bonnes et saintes actions. La lecture fournissait la semence des bonnes pensées : la prière, comme une pluie bienfaisante, les excitait à germer : enfin l'action les ornait du fruit des vertus (1).

La Théologie catholique ne reconnaît comme légitime, dans l'état religieux, que la vie *active* et la vie *contemplative*. Ces deux vies peuvent être entièrement séparées comme elles peuvent être réunies : dans ce dernier cas elles constituent ce que la Théologie appelle la vie *mixte*. En dehors de ces trois vies, certains Frères Mineurs avaient réalisé, au dire de Bonaventure, un monstrueux état, fruit de l'oisiveté, qui ne participait ni de la vie active, ni de la vie contemplative (2). Le Ministre Général regarda comme un impérieux devoir pour lui de travailler à extirper ce honteux abus. Dans ce but, il favorisa les études, il témoigna partout et toujours la plus grande estime pour l'Université de Paris, il entoura d'une tendre sollicitude les étudiants venus de toutes les Provinces de l'Ordre pour suivre ses cours (3); il établit enfin cet usage dont Crevier parle ainsi : « Une pratique fort utile, soit pour prévenir les écarts des Maîtres, soit pour connaître les progrès des disciples, avait été quelques années auparavant introduite par saint Bonaventure dans l'Ordre des Franciscains. Il était premier Supérieur de tout l'Ordre, et ayant tenu, en 1266, un Chapitre général à Paris, il fit soutenir en sa présence des thèses publiques sur la Théologie dans le Collège des Cordeliers. Cet exemple parmi eux a passé en loi, et même a été imité par plusieurs autres Ordres religieux. La tenue de leurs Chapitres généraux est toujours accompagnée de thèses solennelles, propres à exciter l'émulation et des étudiants et de ceux qui président aux études (4). »

(1) *Prodromus*. — Lib. VIII, pars Ia, cap. IV. § 4, p. 612-621.

(2) « Occurrit Fratrum otiositas : nam quamplurimi consopiti, monstruosum statum inter comtemplativam, et activam vitam erigentes, carnaliter et crudeliter comedunt sanguinem animarum.» (*Chronologia... Ibid.*, p. 28).

(3) *Prodromus*... Lib. I, cap. XIV, p. 52.

(4) *Histoire de l'Université de Paris*, tom. II, liv. III, p. 46.

Mais les études n'étaient bonnes et utiles, d'après Bonaventure, qu'autant qu'elles favorisaient l'esprit d'oraison et de dévotion. Il écrivit donc un opuscule sur la manière d'étudier les sciences divines. Bonelli, qui, le premier, a édité ce traité dans son Supplément, le donne comme enseignant la vraie voie qu'il convient de suivre dans les études. Il apprend à progresser dans la science sans aucun détriment pour la piété, à négliger les recherches vaines et subtiles pour ne s'attacher qu'aux questions sérieuses, à unir la prière à l'étude, et la charité à la science. C'est pourquoi Bonelli pense que, même après les célèbres débats sur les études entre Dom Mabillon et l'abbé de Rancé, le petit traité de saint Bonaventure n'est pas sans utilité. En effet, le Docteur séraphique opine avec Dom Mabillon en faveur des études, mais il pose des conditions, et il veut qu'avant tout les étudiants cultivent la piété. Quand ces conditions n'existent pas, quand la fin est mauvaise et l'amour de l'étude excessif, alors saint Bonaventure devient partisan de la thèse de l'abbé de Rancé (1).

(1) Hoc igitur Tractatu lector edoctus discet rectum ordinem in studiis tenere, absque detrimento devotionis in iisdem proficere, vitia eorum declinare, quæstionibus inutilibus, et similibus aranearum telis, in quibus nihil præter subtilitatem est, prorsus relictis, solido studio Divinarum Litterarum potissimum incumbere, ac requisita ad ejus perfectionem implere; ad Divinam sapientiam comparandam haud minus orationem, quam rationem adhibere, scientiæ caritatem conjungere, nihilque in suis studiis, ut Deo accepta, et Ecclesiæ utilia sint, desiderandum relinquere. Quapropter neminem fore spero lectorem cordatum, qui utilem non habeat hujusmodi Tractatum, vel post litteraria dissidia VIRI CL. P. D. JO. MABILLON EX INCLITA CONGREGATIONE S. MAURI O. B. parte ex una, et REVERENDISS. P. ARMANDI JO. BUTHILIERII DE RANCE ABBATIS TRAPPÆ ex altera parte, circa studia Monastica, evulgatosque ab iisdem egregios Tractatus. Equidem Tractatus iste MABILLONO quidem favet, dum studia litteraria debito modo, methodo, ac tempore facta ab iis, qui pietatem imprimis colunt, impense commendat; sed suffragatur quoque BUTHILIERIO, dum e contrario improbat illos qui præpostero fine, modo, ac via student, aut plus sapere appetunt quam oportet sapere, neque sapiunt ad sobrietatem. Namque ut scite loquitur EMINENTISS. CARD. DE AGUIRRE IN EPIST. AD. D. J. MABILLON: « Ex his capitibus peccatur frequentissime, ab iis etiam, qui Monasticam vitam professi, plus justo, ac incongruo modo exercitationibus litterariis se dedunt; non tam in Dei obsequium, utilitatem publicam et privatam salutis propriæ laborantes, quam ob curiositatem, ambitionem, aut illiberalem quæstum. » (*Sancti Bonaventuræ... Operum... supplementum... Tridenti*, 1773. *tom. I, p.* 23).

En demandant que l'étude fut au service de la piété, Bonaventure ne faisait que se conformer à la lettre comme à l'esprit de la Règle de saint François. Il accomplissait ce qu'il avait recommandé aux Ministres Provinciaux, lorsqu'il leur avait écrit : « *Excitetur vestri cordis devotio et fervor ad Cœlum ; et ejectis negotiationibus, Fratres omnes ad orationis et devotionis spiritum accendatis* (1). »

Pour exciter toujours de plus en plus cet esprit de prière et de dévotion, pour enflammer dans le cœur de ses Frères le zèle de la perfection, Bonaventure composa une multitude de Traités et d'Opuscules sur les diverses parties de la vie spirituelle. Aucune n'a été omise par lui au témoignage du Père Honoré de Sainte Marie. « Sa Doctrine touchant la Théologie mystique, dit ce savant religieux, est si vaste et si universelle, qu'elle renferme toutes les matières de la vie spirituelle, depuis ses premiers éléments jusques à ses degrés les plus parfaits. Il n'y a point d'acte de vertu, soit acquise ou infuse qu'il n'explique ; point de communication si sublime, et si intime qu'elle soit, et de degré de contemplation, ou d'amour de Dieu qu'il ne découvre. Il n'y a rien dans la vie purgative, illuminative, ou unitive qu'il ne développe ; point d'illusion, de tromperie, ou de danger dans tout le cours de la vie spirituelle, qu'il ne prévienne (2). »

Il ne faudrait cependant pas croire que le Docteur séraphique se soit attaché à un plan conçu à l'avance et dont il aurait poursuivi le développement méthodique et raisonné ; rien ne serait plus contraire à la vérité. Il se laissa conduire par les événements et se trouva ainsi amené à traiter successivement les diverses parties de la vie spirituelle. Tantôt c'étaient ses Frères ou les religieuses de sainte Claire qui demandaient à sa science et à son expérience des conseils et une direction dans la voie de la perfection, tantôt c'était l'esprit de Dieu, qui, par une inspiration ou un mouvement intérieur, le déterminait à entreprendre la composition de quelques-uns de ses Opuscules. Nous devons à l'un

(1) *Chronologia Historica-Legalis, Tom. I,* p. 29.

(2) *Tradition des Pères et des Auteurs ecclésiastiques sur la contemplation par le R. P. Honoré de Sainte Marie, Carme Déchaussé... Paris* 1708. —*Table Historique et chronologique des Auteurs, tom. I, p.* 52.

de ces mouvements divins, deux de ses plus beaux traités sur la vie spirituelle : l'*Itinéraire de l'âme à Dieu* et l'*Incendie de l'amour*. Bonaventure les composa en 1259 sur l'Alverne, où l'esprit de Dieu l'avait conduit pour y chercher la paix et y goûter le repos de l'âme (1).

Un autre lieu, où le Docteur séraphique se retira souvent pour se livrer à l'étude et composer ses ouvrages, était le couvent des Frères Mineurs situé près de Mantes. Gonzaga, dans son histoire de l'Ordre séraphique, affirme que Bonaventure composa dans ce couvent la plus grande partie de ses ouvrages (2). Le même historien dit encore que de son temps on conservait précieusement la pierre sur laquelle le séraphique Docteur avait prié et étudié pendant ses divers séjours dans le couvent de cette ville.

A ces traités sur la vie spirituelle, dont pouvaient profiter toutes les âmes tendant à la perfection, vinrent s'adjoindre les ouvrages spécialement destinés aux Frères Mineurs. A la demande des Pères du Chapitre de Narbonne (1260), Bonaventure écrivit la légende de saint François, père et modèle accompli de tout Frère Mineur. Il composa aussi un commentaire très estimé de la Règle, dont il chercha à faire comprendre le sens et l'esprit. Il s'occupa encore de rédiger de nouvelles Constitutions de l'Ordre. Ces Constitutions paraissaient vivement désirées par les religieux, comme on peut le voir dans la Chronique du Frère Salimbéné. Ce chroniqueur adresse d'amères reproches au Frère Élie pour avoir gouverné l'Ordre sans songer à introduire des Constitutions (3). Quand l'Ordre les posséda, le désir de les modifier et de les augmenter se fit bientôt jour. Salimbéné est

(1) *Prodromus... lib. VIII pars Ia cap. II*, § 1, *p.* 352.

(2) « In hoc conventu (Meduntæ) moram fecit Doctor seraphicus S. Bonaventura, ubi cœlesti afflatus numine omnium divinorum suorum voluminum majorem edidit partem, qui præfati conventus tanta angebatur sollicitudine, ut illud paterno commandaret affectu, nedum majori sed et toti dictæ urbis Meduntensis communitati. » (*De Orig. Seraph. Relig. Pars.* 3a *Conv.* 19. *Prov. Franciæ, p.* 562, *ed. Rom.* 1587.)

(3) « Quartus delectus fratris Helyæ fuit, quod toto tempore quo fuit Minister non fuerunt generales Constitutiones in Ordine, ex quibus et regula conservatur et regitur Ordo et vivit uniformiter. Quia sub tribus generalibus Ministris Ordo Constitutiones generales non habuit, scilicet sub beato Francisco, et sub Johanne Parente et sub Helya, qui bis præfuit et obfuit. » (*Chronica, p.* 404.)

obligé de constater que son illustre ami, le Bienheureux Jean de Parme, n'était pas très partisan de ces innovations. Au Chapitre général de Metz il s'opposa à l'introduction de nouvelles Constitutions. Il le fit même en termes excessivement durs pour les Supérieurs qui lui demandaient ce changement (1). Bonaventure se montra plus conciliant et il acquiesca au désir de ses Frères. Tant il est vrai que les Saints eux-mêmes n'obéissent pas toujours à l'impulsion d'un même esprit ! Du reste, les modifications portèrent beaucoup plus sur la forme que sur le fond des Constitutions antérieures. Il y eut cependant des changements, heureux selon les uns, malheureux selon d'autres. C'est de ce Chapitre de Narbonne, en effet, que datent les modifications apportées à l'ancien habit de l'Ordre. Wadding le constate dans ses Annales (2), et la Chronologie des Chapitres généraux le relate en ces termes : « *In his etiam Comitiis D. Bonaventura exterioris habitus mensuram mutavit et caputii formam alteram præscripsit : ut enim habitum a Pastoritio, quem Fratres gerebant, religiosioris specie, distingueret, et commodius daret capiti fomentum, rotundum adjecit cooperimentum, demisso ad scapulas antiquo acumine, et ad pectus parte orbiculari* (3).»

Si nous voulions être complet et raconter tout ce qu'entreprit Bonaventure pour le bien de l'Ordre, il faudrait analyser les ordonnances des Chapitres généraux tenus à Narbonne en 1260, à Pise en 1263. à Paris en 1266, à Assise en 1269, et de nouveau à Pise en 1272 ; il nous faudrait encore parler des liens de paix et d'union comme de charité spirituelle, qu'il se plût à établir ou à fortifier entre ses Frères

(1) « Cum in generali Metensi capitulo Ministri et Custodes dicerent fratri Johanni : pater, faciamus Constitutiones : respondit eis : non multiplicemus Constitutiones, sed servemus bene illas quas habemus. Noveritis quod de vobis conqueruntur pauperes fratres, quia vos facitis multitudinem Constitutionum, et imponitis super collum subditorum ; et vos, qui eas facitis, non vultis eas servare. Plus enim ad manum, quam ad linguam respicitur prælatorum. Hinc est quod Julius Cæsar nunquam legitur dixisse militibus suis : eatis et facitis ; sed : eamus et faciamus hoc, semper associando se eis. Cessatum est igitur in isto capitulo, propter hujusmodi verba, a Constitutionibus faciendis. » (*Ibid. p.* 130.)

(2) *Annales Minorum... ann.* 1260 *n°* 17.

(3) *Chronologia Historico-Legalis Seraphici Ordinis.., Neapoli* 1750, *tom. I, p.* 27.

et les autres religieux : mais ceci nous entraînerait hors du plan que nous nous sommes tracé. Pour le même motif, nous renonçons à citer les jugements portés par Sixte IV (1) et Sixte-Quint (2) sur son gouvernement. Du reste le meilleur éloge que l'on puisse faire de son gouvernement, c'est de montrer que l'Église ne tarda pas à vouloir confier au Père Bonaventure ses plus hautes dignités comme ses charges les plus difficiles.

Dès l'année 1265, Clément IV voulait élever Bonaventure sur le siège archiépiscopal d'Yorck. Grand admirateur des écrits de Bonaventure dans la lecture desquels il se complaisait, Clément IV n'avait pas moins d'estime pour ses vertus et ses rares qualités. Il le montra dans la lettre où il lui annonce cette nomination : « *Vacante igitur,* dit Clément IV, *per mortem B. M. Eboracencis archiepiscopi, etc... attendentes in te Religionis asperitatem, nitorem vitæ, conversationis munditiam, eminentiam scientiæ, providentiæ circumspectionem, et compositionem gravitatis, et quod tamdiu tam laudabiliter toti tuo præfuisti Ordini, susceptum Generale Ministerium super illum gerendo fideliter, et prudenter, et salubriter exsequendo, ad magnum honorem ipsius Ordinis, et profectum ; quodque sic innocenter conversari assidue studuisti sub observentia regulari, quod divina te gratia semper prosequente, reddidisti te placitum et amabilem quasi omnibus, et ubique ; ac propter hoc sperantes firmiter, quod pleno in te prosequemur affectu, id quod circa prætactam Ecclesiam, Sedem eamdem, et ipsum Regnum in hac ejusdem Ecclesiæ ordinatione avide affectamus, de persona tua ipsi Ecclesiæ auctoritate apostolica providemus, et te illi, præficimus, in archiepiscopum et Pastorem, absolventes te a vinculo Ministri Generalis* (3) ».

Bonaventure fut assez heureux pour faire revenir Clément IV sur sa décision. Il obtint même une espèce de garantie pour l'avenir. Vaincu par ses prières, émerveillé de son profond mépris des dignités, le pape lui avait fait l'application de ces paroles de nos saints Livres : « *Sta in testamento tuo, et in illo colloquere, et in opere mandato-*

(1) *Histoire de saint Bonaventure... par Berthaumier, p.* 461.
(2) *Histoire de saint Bonaventure, p.* 479.
(3) *Sbaralea tom. III, Bullar. Francisc. p.* 60.

rum tuorum veterasce (1) ». Cette dernière partie ne devait pourtant pas se réaliser. Il est vrai que Clément IV ne pouvait prévoir comment s'accomplirait l'élection de son successeur.

Depuis deux ans l'Église attendait l'élection d'un nouveau pape. Les Cardinaux, réunis à Viterbe, ne parvenaient point à s'entendre. C'est alors que Bonaventure, par cette puissance de persuasion qu'il possédait au plus haut point, leur fit agréer et nommer à l'unanimité celui qui devait prendre le nom de Grégoire X (2). Ce pape, on le comprend, voulut avoir dans son entourage le Fr. Bonaventure dès son entrée à Rome. Il s'entretint avec lui des nécessités de la sainte Église et du projet de préparer l'union des Grecs. D'un commun accord, ils envoyèrent cinq frères Mineurs à Michel Paléologue.

Mais Bonaventure n'était pas sans crainte : il comprenait que la confiance et l'amitié du nouveau pape l'exposaient à de nouveaux honneurs. Il s'enfuit donc précipitamment de Rome, alla d'abord célébrer le Chapitre général de Pise (1272), puis vint à Paris. Il y fut suivi par des lettres de Grégoire X, et il dut comprendre qu'il n'était point oublié. Dans la première, qui est du mois de mars, le pape lui ordonne de faire certains travaux préparatoires au prochain Concile. Quatre mois plus tard, une seconde lui annonce son élévation au Cardinalat et sa nomination à l'Evêché d'Albano. Il suffit de lire cette lettre pour comprendre que Grégoire X n'entendait point imiter Clément IV. Les termes en sont impératifs, ils exigent une soumission immédiate et absolue : « *De ipsorum Fratrum consilio,* dit le pape, *Albanensi*

(1) *Prodromus, lib. I, cap. VIII, p.* 38.

(2) « Cum Cardinales Viterbii essent congregati pro novi electione Pontificis, et Deo melius aliquid disponente, duobus annis in unum convenire non possent, essetque Bonaventura tunc ordinis Generalis in ea urbe, cujus sanctitatis et integritatis fama per ora omnium volitabat, inspirante Deo tantam habuit de illo totum collegium fidem, tantaque apud patres ejus fuit auctoritas, quod ad illius suasiones, et exhortationes, omnes congregati Cardinales unanimiter nemine discrepante, sanctiorem virum, quem cognoscerent, elegerunt, quem eis B. Bonaventura nominaverat atque proposuerat, id est Theobaldum Placentinum Archidiaconum Leodiensem, et quidem absentem (il était alors en Syrie) qui postea Gregorius X appellatus est ». (*Lib I, de Canoniz. B. Bonav. art.* 2).

Ecclesiæ tunc vacanti, de te duximus providendum, te in Episcopum præficientes eidem ; ideoque discretioni tuæ præsentium tenore præcipiendo mandamus, quatenus onus dispositione apostolica humeris tuis impositum devote suscipiens, huic provisioni nostræ in humilitate spiritus sine cujusquam difficultatis obice acquiescas. Præcipimus quoque, ut ad præsentiam nostram absque tarditate aliqua morosæ cunctationis accedas, una nobiscum divinis obsequiis, et universalis Ecclesiæ servitiis vacaturus (1) ».

Devant une volonté aussi formelle, Bonaventure comprit que les répugnances de l'humilité devaient se taire pour écouter plus docilement la voix de l'obéissance. Il partit de suite pour l'Italie et put arriver jusqu'au couvent de Mugello, situé sur les confins de la Toscane, avant de rencontrer les envoyés du pape. C'est là qu'il reçut le chapeau de cardinal. Il voulut d'abord laver la vaisselle, après quoi il dit à ses Frères : « *Postquam Fratris Minoris explevimus munia, experiamur ista graviora ; salutaria hæc et salubria mihi credite Fratres ; illa vero magnarum dignitatum ponderosa et periculosa* (2). »

On croit même que Grégoire X, se rendant à Lyon, vint rejoindre Bonaventure à Mugello. De là ils prirent ensemble le chemin de Lyon, où ils arrivèrent vers la fin du mois de novembre. En attendant l'ouverture du Concile, qui eut lieu au mois de mai 1274, Bonaventure, sur l'ordre du Pape, en prépara les décrets et les définitions. Il convoqua aussi un Chapitre de l'Ordre pour nommer son successeur. Jérôme d'Ascoli, l'un des cinq légats envoyés à Michel Paléologue, obtint tous les suffrages, et prit, à son retour de Constantinople, le gouvernement de l'Ordre.

Bonaventure ne devait pas voir la fin du Concile qu'il avait préparé, et pour le succès duquel il avait tant travaillé avec ses Frères. Il n'eut que le temps de se faire connaître, et, par une conséquence nécessaire, de se faire aimer. Il était impossible de le connaître, disent les contemporains, sans l'aimer. Après avoir assisté à l'ouverture du Concile, après avoir prêché deux fois dans la grande église de Saint-Jean, prenant pour texte de ses discours ces paroles de Baruch :

(1) *Annales Minor. ann.* 1273, *n°* 12.
(2) *Prodromus... lib. I, cap. XIV, p.* 56.

« *Exurge Hierusalem, sta in excelso, et circumspice ad Orientem, et inde collige Filios tuos ab Oriente usque ad Occidentem,* » Bonaventure tomba gravement malade. Le dimanche 15 juillet 1274, peu après minuit, il rendit le dernier soupir. Le jour même il fut enterré dans le couvent des Frères Mineurs. Le pape et les Pères du Concile voulurent assister à ses funérailles, ce qui donna aux obsèques un éclat incomparable (1). Un religieux de saint Dominique, Pierre de Tarentaise, élevé au Cardinalat en même temps que Bonaventure, célébra la messe et prononça l'oraison funèbre. Il commença son discours par ces belles et touchantes paroles : « *Doleo super te, Frater mi Jonatha.* » L'émotion gagna bien vite l'immense auditoire, qui manifesta toute sa douleur par des pleurs et des gémissements (2).

Dans la cinquième session du Concile, tenue le lundi 16 juillet, le pape prit la parole et entretint les Pères de la perte irréparable que venait de faire la sainte Église. Il ordonna à tous les prélats et à tous les prêtres de la catholicité de célébrer le Saint Sacrifice de la messe à son intention (3).

Les Frères Prêcheurs de leur côté, au Chapitre général tenu à Bologne l'année suivante, ordonnèrent à tous les religieux prêtres de l'Ordre de dire une messe pour le vénérable Père et seigneur Bonaventure. « *Pro venerabili Patre Domino Bonaventura, quilibet sacerdos unam missam* (4). »

La mort de Bonaventure fut, on le voit, un deuil pour toute l'Église. Bien que partagée, la douleur des Frères Mineurs n'en fut pas moins profonde et immense. Le Bienheureux François de Fabriano dit avec raison, que l'Ordre perdait non-seulement un Père et un Pasteur, mais encore un remarquable Docteur.

O Minorum Religio! sume planctum amarum :
Exundare profluvio perfusa lacrymarum.
Suspira, nam præclarum perdidisti Doctorem,
Quem Patrem et Pastorem habuisti præclarum (5).

(1) « Elatus est funere, inquit Aubertus Miræus, quale a memoria hominum gloriosius non legitur. » (*In Auctario de Script. Eccles.*)
(2) *Tom. XIV, Concil. Labb. col.* 500 *et seqq. Edition. Coletanæ.*
(3) *Ibid.*
(4) *Prodromus... lib. I, cap. XV, p.* 62.
(5) *Prodromus... ibid. p.* 64.

Sans nous arrêter davantage sur les qualités personnelles, les vertus et la sainteté du Frère Bonaventure, passons à ses immortels écrits. L'Église, par ses Pontifes et sa Tradition, va nous dire ce que nous devons penser du Docteur séraphique et de sa Doctrine.

§ 2

Caractères de sa Doctrine.

L'homme ne survit ordinairement à lui-même dans la mémoire de ses semblables, que par des actions d'éclat, une position élevée, des vertus héroïques ou des écrits remarquables. Saint Bonaventure avait tout ce qu'il est possible de désirer pour empêcher la mort de l'ensevelir dans l'oubli. Ses seuls écrits faisaient un devoir à la postérité de conserver le souvenir de son nom. Sixte IV l'affirme dans sa bulle de canonisation. « Non-seulement, dit-il, Bonaventure fut utile à beaucoup par ses enseignements de vive voix, mais il laissa encore, et sur les saintes lettres, et sur les sciences les plus élevées, de nombreux et remarquables ouvrages, destinés à servir en tout temps à la postérité (1). »

Dieu semble avoir voulu autoriser ce jugement par un fait merveilleux, arrivé avant la canonisation du Saint. Lorsque cent soixante ans après sa mort, en 1434, les religieux procédèrent à la translation de ses reliques, ils trouvèrent le corps réduit en poussière, mais la tête était intacte : on aurait cru voir la tête d'un homme endormi. Un religieux de saint Dominique, le Père Baptiste de Judicibus, ne parle que de la langue, mais il affirme qu'elle fut trouvée fraîche, entière, molle, vermeille, comme elle aurait pu l'être

(1) « In celebri enim Parisiensi gymnasio cathedram rexit, ubi abscondita scripturarum enucleans, non solum viva voce profuit multis, sed etiam plurima librorum optimorum, tum in sacris litteris, tum in majoribus scientiis, monumenta reliquit, quæ essent omni tempore posteris profutura. » (Bulla *Superna.*)

le jour même de sa mort, bien plus comme si elle venait d'être arrachée de la bouche d'un homme vivant (1).

La raison de cette préservation miraculeuse n'a pas échappé à la foi éclairée des contemporains. Il convenait, dit l'un d'eux, qu'un si sublime organe qui avait modulé des paroles si suaves et si saintes, ne sentit pas la corruption. « *Decebat equidem, ut tam nobile organum, quod tam dulcia, et tam sancta verba resonuerat, nullatenus sentiret corruptionem* (2). » Nous sommes donc autorisé à appliquer au Docteur séraphique les paroles qu'il prononça dans un cas analogue. En 1263, il présidait à la translation des reliques de saint Antoine de Padoue, dont la langue fut retrouvée dans un parfait état de conservation. Bonaventure qui la tenait dans ses mains, l'arrosant de ses larmes, la couvrant de ses baisers, s'écria : « O langue bénie, qui a toujours béni et fait bénir Dieu, ton grand mérite éclate maintenant aux yeux de tous (3). »

Montrons que Bonaventure a en effet *béni* Dieu ou plutôt qu'il *a bien dit* de Dieu, méritant ainsi cette préservation miraculeuse de sa langue.

Le Père Baptiste de Judicibus considère la Doctrine de saint Bonaventure dans *son principe*, dans sa *fin* et en *elle-même*, et il démontre que considérée en elle-même comme dans son principe et sa fin, elle est digne de la plus grande estime. Nous ne pouvons mieux faire que de suivre l'ordre adopté par ce savant religieux : il permet d'envisager la Doctrine du séraphique Docteur sous ses différents aspects, et de se faire une idée bien exacte de son excellence.

(1) « Obesaque carne et cute in reliquis membris, ita lingua illius recens, integra, mollisque, ac veluti rubens inventa est, ac si eodem die mortuus sepultusque fuisset, imo ac si a vivente tunc fuisset abstracta. » (*De Canonizat. B. Bonaventuræ ad Sixtum IV, lib. I, art. 2, in fine.*)

(2) *Prodromus... lib. 1, cap. XVII, p. 69.*

(3) « Inventa est lingua ejus in ore adeo recens, rubicunda, et pulchra, ac si tunc decessisset, quam venerabilis vir Bonaventura Generalis tunc Minister Ordinis, et postea Cardinalis effectus, qui præsens translationi aderat, in manibus tenens, irrigatus profluvio lacrimarum, devotissime his verbis affatus est : *O lingua benedicta, quæ semper Deum benedixisti*, et alios benedicere fecisti, nunc apparet, quanti meriti fuisti ; et infigens ei devotissima oscula, jussit eam seorsim honorifice collocari. » (*Sti Antonini, Part. III, Summæ, Hist. Tit. 24*).

1° *Par son principe la Doctrine de saint Bonaventure est plus divine que naturelle.*

Un pape Sixte IV, l'affirme comme un fait certain ; un autre pape Sixte-Quint, en donne la preuve : Bonaventure en explique le mode.

Dans sa bulle de canonisation Sixte IV assure que Bonaventure pouvait dire justement avec le sage : *J'ai désiré l'intelligence, et elle m'a été donnée.* Illuminé par Celui qui éclaire nos sens, par Celui qui est *la voie, la vérité et la vie*, en peu d'années il acquit une science incroyable (1). L'action divine ne s'est pas bornée à cette simple illumination, car au témoignage de ce même pape, Bonaventure a écrit de telle sorte des choses divines, que l'Esprit-Saint semble avoir parlé par sa bouche. « *Ea namque de divinis rebus scripsit, ut in eo Spiritus Sanctus loquutus videatur* (2). »

La pensée émise ici par Sixte IV ne lui est nullement personnelle. Le Père Baptiste de Judicibus la tient comme prouvée par les actes du procès de canonisation et par le témoignage d'annales authentiques. D'après ces sources si sérieuses, il serait hors de doute que la science de Bonaventure fut plus un don de Dieu, qu'un fruit de son travail et de sa puissante intelligence (3).

La preuve que la Doctrine de notre Saint émane d'un principe surnaturel, c'est qu'elle renferme la vertu divine de toucher et de pénétrer les âmes. « Ce qu'il y avait de remarquable et de particulier en saint Bonaventure, dit Sixte-Quint, c'est que, non-seulement il brillait par la subtilité dans la discussion, la facilité dans l'enseignement, la sagacité dans les définitions, mais qu'il excellait à toucher les esprits avec une vertu toute divine. Dans ses écrits il réunit

(1) « Tantum sedula lectione et assidua oratione profecit, ut cum sapiente, merito dicere posset : « *Optavi, et datus est mihi sensus.* (Sap. VII, 7). » Illuminatus enim ab eo, qui illuminat omnem sensum, qui lux, via, veritas est et vita, paucorum annorum spatio incredibilem est scientiam consequutus ». (Bulla. *Superna cœlestis patria*... § 4 et 5).

(2) *Ibidem*, § 3.

(3) « Doctrina Beati Bonaventuræ quantum ad principium fuit excellens, quia magis fuit a Deo per infusionem, ut per Processum et Annales authenticos probatur, quam humano studio aut naturali ingenio acquisita, et ideo quoad principium excelluit, quia quodammodo supra naturam hominis fuit, juxta illud Jacobi primo : « *Si quis indiget sapientia postulet a Deo* ». (*Prodromus, lib. II, cap. VII, p.* 100).

à un immense savoir l'ardeur d'une piété non moins grande, ce qui fait qu'en instruisant son lecteur il l'émeut, pénètre dans les replis les plus profonds de son âme, transperce son cœur d'aiguillons séraphiques et le remplit d'une douceur merveilleuse de dévotion. Aussi notre prédécesseur, le pape Sixte IV, admirant une telle grâce répandue dans ses paroles et dans ses écrits, n'a pas hésité à dire que l'Esprit-Saint semblait parler par sa bouche (1). »

Si étonnantes que soient ces paroles, elles n'expriment rien qui puisse beaucoup surprendre ceux qui connaissent cette réponse du frère Bonaventure. Interrogé par son illustre ami et collègue, Thomas d'Aquin, qui désirait savoir en quels livres il puisait sa sublime science, Bonaventure lui montra son crucifix et lui dit : « Voici le livre où je puise ce que je prêche, ce que j'enseigne et ce que j'écris (2). »

Par cette réponse Bonaventure n'excluait point les sources naturelles de savoir, dont nous avons parlé dans le paragraphe précédent ; mais il indiquait ici la source surnaturelle de sa science. C'était dans de ferventes prières, dans de pieuses méditations au pied de son crucifix, que l'intelligence du Docteur séraphique s'ouvrait à des lumières jusque là inconnues, que son cœur se trouvait inondé de cette onction divine de la grâce. Une fois pénétré de ces lumières surnaturelles et de cette onction divine, Bonaventure les laissait se répandre dans ses écrits. Car il écrivait, nous dit encore le Père Baptiste de Judicibus, non-seulement comme quelqu'un dont l'intelligence voit et comprend, mais encore comme quelqu'un dont le cœur goûte et savoure

(1) « Fuit enim in S. Bonaventura id præcipuum et singulare, ut non solum argumentandi subtilitate, docendi facilitate, definiendi solertia præstaret, sed divina quadam animos permovendi vi excelleret. Sic enim scribendo cum summa eruditione parem pietatis ardorem conjungit, ut lectorem docendo moneat et in intimos animi recessus illabatur, ac denique seraphicis quibusdam aculeis cor compungat et mira devotionis dulcedine perfundat, quam sane gratiam in ejus ore et calamo diffusam admirans prædecessor noster Sixtus IV Pontifex illud dicere non dubitavit, Spiritum Sanctum in eo locutum videri ». (Bulla, *Triumphantis Hierusalem*, § 3.)

(2) « Bonaventura proprios conceptus edebat in lucem, quos mutuabatur a Christo ante crucifixum orans quem ostendens Thomæ Aquinati : En librum, inquit, unde omnia excerpo, quæ lego in Cathedris, aut in libris scribo ». (*Tertulianus Prædicans... auctore R. P. Michaele Vivien, tom. VI, p.* 22, *Venetiis* 1707.)

la douceur des vérités qu'il enseigne. Aussi il ajoute, comme Sixte-Quint, que ses écrits pénètrent d'une suavité spirituelle et de l'amour de la sainteté tous ceux qui les lisent assidûment et attentivement. Il n'excepte même pas ceux dont le cœur est captivé par l'attrait des voluptés sensuelles (1).

2° *En elle-même elle est solide, sûre, pieuse, juste et dévote.*

La Doctrine de saint Bonaventure répond admirablement au double principe qui l'a inspirée. Tout homme est sujet à l'erreur, et le Docteur séraphique, malgré sa belle intelligence et ses intimes communications avec Dieu, reste et demeure l'un de ces hommes. Si un saint Augustin, si un saint Thomas n'ont pu échapper à cette infirmité de l'erreur, qui afflige l'humanité déchue, on ne peut raisonnablement demander que saint Bonaventure fasse exception. Il en est pourtant, au dire de Trigosus, qui pousseraient les exigences jusque là. C'est du moins ce qui résulte de leur conduite et de leur paroles. Ils font peu de cas et regrettent dédaigneusement la Doctrine de ce grand Docteur, parce que, disent-ils, elle contient parfois des opinions aujourd'hui abandonnées par l'École ou du moins par le plus grand nombre des théologiens (2).

Il nous répugne d'entrer en discussion avec ces esprits plus rigides que judicieux, parce qu'il faudrait se constituer comme le défenseur de Bonaventure et de sa Doctrine. Au lieu donc de nous arrêter à discuter sur la nature et la proportion des ombres que l'on trouve dans l'œuvre de ce grand Maître, sur les circonstances atténuantes de tel

(1) « Ita enim scribebat, ut gustare quæ scriberet videretur. Unde vere potest dici illius sapientia, sapida scientia, quia ipse scribendo gustabat, et eadem legentibus, etiam si carnales sint, saporem generat sanctitatis et spiritualis suavitatis, cibique divini. Nemo enim adeo est voluptatum illecebris illaqueatus, quin si diligenter et attente libros ejus legat, aliquando et sæpius compungatur, et a carnis desideriis ad superna suspiret ». (*Prodromus... lib. II, cap. VII, p.* 100).

(2) « Reliquum jam est, ut his qui hanc seraphicam Doctrinam calumniari non verentur, satisfaciam. Sunt enim quidam, quibus doctrina s. Bonaventuræ non placet, eo quod habeat opiniones quasdam extraneas, et a communi theologorum sententia alienas: immo et notam erroris in aliquibus opinionibus huic doctori non timent inurere ». (*Sancti Bonaventuræ... Summa theologica, tom. I, Romæ*, 1593. — *Ad Lectorem*).

défaut ou de telle imperfection, nous aimons mieux présenter aux contempteurs de la Doctrine de notre Saint les caractères sublimes qui la distinguent. Gerson va nous les indiquer, et nous nous efforcerons d'en démontrer la vérité.

Nous avons déjà eu l'occasion de faire connaître la réponse motivée de Gerson à cette question qu'il se pose à lui-même : « Si l'on me demande à quel Docteur il convient de donner la préférence, je réponds après mûr examen : Maître Bonaventure; parce que dans son enseignement il est *solide, sûr, pieux, juste* et *dévot.* » Ce que nous n'avons pas fait connaître, ce sont les explications suivantes également données par Gerson. « De plus il évite avec soin toute vaine curiosité, n'imitant pas ceux qui introduisent dans la Théologie des thèses qui lui sont étrangères, ou des Doctrines de Dialectique et de Physique dissimulées sous des expressions théologiques; mais il s'efforce de faire servir l'illumination de l'intelligence à la piété et à la dévotion du cœur. De là vient qu'il a été abandonné par ces scolastiques sans piété dont le nombre, hélas! est trop grand, bien que *pour des Théologiens nulle Doctrine ne soit plus sublime, plus divine, plus salutaire et plus suave que celle de Bonaventure.* Plus dans ma vieillesse je suis revenu à une étude approfondie de ses ouvrages, et plus j'ai éprouvé de confusion d'avoir tant écrit. Je me suis dit à moi-même : cette Doctrine de Bonaventure suffit; pourquoi consumer ma vie dans un travail inutile? pourquoi tant écrire et tant dicter? Il serait bien préférable de transcrire et de multiplier les œuvrrs de ce Docteur, auquel s'applique si bien cette parole du Sauveur sur saint Jean : *Il était une lumière qui échauffe et qui éclaire* (1). »

(1) « Porro si quæratur a me quis inter cæteros Doctores plus videatur idoneus? Respondeo sine præjudicio, quod Dominus Bonaventura quoniam *in dicendo solidus est et securus, pius et justus et devotus.* Præterea recedit a curiositate quantum potest, non immiscens positiones extraneas vel doctrinas sæculares dialecticas aut physicas terminis theologicis adumbratas more multorum, sed dum studet illuminationi intellectus totum refert ad pietatem et religiositatem affectus. Unde factum est ut ab indevotis scholasticis quorum proh dolor major est numerus ipse minus extiterit frequentatus, cum tamen *nulla sublimior, nulla divinior, nulla salubrior atque suavior pro theologis sit doctrina.* Quanto denique diligentius in senectute mea sum revolutus ad studium ipsius, tanta facta

1° La Doctrine de saint Bonaventure est *sûre*, parce que la plus grande sagesse a présidé au choix de ses opinions. Quand il se trouvait en présence d'un sentiment généralement reçu et suivi par la sainte Église et par l'Université de Paris, il l'embrassait sans aucune hésitation. Ce n'est pas seulement Gerson (1), mais bien le Docteur séraphique lui-même qui l'affirme par ces paroles déjà citées (2). « De même que dans le premier livre, (des Sentences) je me suis attaché aux opinions communes des Maîtres, spécialement de mon Père et Maître Alexandre d'heureuse mémoire, de même dans les livres suivants je veux m'attacher à leurs pas. »

Il ne faudrait pas croire que l'estime pleine de déférence, professée ici par notre Saint envers son Maître vénéré, l'ait contraint à s'éloigner des opinions communes et généralement suivies par l'Université de Paris. Le bienheureux François de Fabriano, chroniqueur de la seconde moitié du XIIIe siècle, ne dit-il pas que toute l'Université de Paris suivait Alexandre de Halès avant son entrée dans l'Ordre : « *Quem cum esset in sæculo, tota Parisiensis Universitas sequebatur* (3). » En s'attachant aux pas de son Maître, Bonaventure pouvait donc généralement rester fidèle à son principe de ne pas s'écarter des opinions communes.

Cet humble acquiescement du Docteur séraphique aux opinions généralement suivies, ne sera pas du goût de la science moderne. On ignorait encore alors que pour être un grand savant il fallait commencer par douter de tout, et chercher à se frayer des voies nouvelles à travers l'inconnu, au risque de se perdre dans le ridicule et l'absurde. Bonaventure avait le bonheur d'être de ces Maîtres, qui regardent comme un de leurs devoirs de tirer du trésor de

est amplius confusa garrulitas mea. Dixique mecum, sufficit hæc doctrina, ut quid stulto labore consumeris, quid dictas, quid scribis? Multiplicentur potius et scribantur opera doctoris istius, de quo vere dicitur illud Christi de Joanne : *Erat lucerna ardens et lucens.* » (*Opera omnia... Parisiis*, 1606. — *De Examinatione doctrinarum, t. I, p.* 553.)

(1) « Secutus est doctor iste (se testante) doctrinam communem et solidam quæ Parisiis vigebat, maxime tempore suo. » (*Ibid., p.* 551. — *Epistola missa* (*anno* 1426) *cuidam Fratri Minori.*)

(2) Voir le chapitre sur Alexandre de Halès.

(3) *Prodromus... lib. I, cap. XV, p.* 64.

l'Église et de la science catholique, non-seulement des choses nouvelles, mais encore des choses anciennes (1). S'il est insensé de tout approuver, il ne l'est pas moins de tout rejeter. Un savant chrétien se fera toujours un devoir de se conformer à ces paroles de l'apôtre saint Paul : « *Omnia autem probate; quod bonum est tenete* (2) ».

Du reste, si saint Bonaventure savait suivre, il savait aussi diriger sa voie et se faire une opinion. En Théologie comme en toute autre science, il n'est pas rare de se trouver en présence d'opinions opposées sur lesquelles se divisent les Maîtres et les Docteurs. Bonaventure examinait alors les autorités, pesait les raisons, se rendait compte de tout ; après quoi il se prononçait, inclinant vers l'opinion qui lui paraissait la plus judicieuse et la mieux autorisée (3).

Il lui arrivait parfois de déroger à ce dernier principe, car il n'embrassait pas toujours le sentiment appuyé sur les meilleures raisons ; mais il ne le faisait jamais que par un motif de piété. Avant d'examiner les autorités, de peser les raisons d'un sentiment, Bonaventure commençait par voir si ce sentiment s'harmonisait mieux avec les lumières de la raison qu'avec les sentiments de la Foi. Toutes les fois qu'une opinion, très conforme aux lumières de la raison, se trouvait en présence d'une autre opinion qui favorisait davantage les sentiments de la piété, Bonaventure n'hésitait pas : son cœur l'inclinait vers cette dernière (4).

Tout en professant pour ce dernier principe le plus profond respect, nous devons exprimer un regret, relativement à l'usage qu'en a fait parfois le Docteur séraphique. Dans deux circonstances importantes au moins, ce fameux principe a fait sortir saint Bonaventure de la voie où nous aurions voulu le voir rester. Si, en effet, dans ses commentaires sur le livre des Sentences il n'a pas osé se prononcer en faveur de l'Immaculée Conception, alors qu'il y était porté par sa tendre dévotion envers Marie, c'est que sa

(1) « Scriba doctus in regno cœlorum profert de thesauro suo nova et vetera. » (*Matt. XIII*, 52).
(2) *I ad Thessalon. V*, 21.
(3) *Prodromus..., lib. II, cap. XV, p.* 120.
(4) *Ibidem., p.* 121.

piété ne trouvait pas ce privilège assez appuyé sur l'autorité des saints Docteurs (1). Toujours poussé par ce sentiment de Foi et de piété dont nous parlons, Bonaventure se sépare de son Maître et abandonne cette belle opinion du fait de de l'Incarnation en dehors de l'hypothèse de la chute originelle. Scot heureusement la reprendra et la fera accepter par l'Ordre; et ce sera l'un de ses titres de gloire. Pour le Docteur séraphique, tout en reconnaissant que le fait de l'Incarnation en dehors de la chute originelle est plus ingénieux et plus conforme à la raison, il le trouve moins en harmonie avec sa Foi et sa piété, et ce seul motif suffit pour lui faire préférer l'autre opinion. Nous ne sommes pas de son avis; cependant nous nous plaisons à rendre hommage aux sentiments qu'il exprime dans ces belles paroles : « *quoniam ergo hic modus dicendi, etsi non videatur esse ita subtilis, sicut præcedens, plus tamen consonat pietati fideí, in hoc quod auctoritatibus Sanctorum magis concordat, et affectum nostrum ardentius inflammat : ideo concedendum est... quod præcipua ratio Incarnationis fuit redemptio generis humani* (2) ».

Après ce que nous venons de dire des principes qui ont présidé au choix des opinions de notre Saint, tout le monde comprendra que l'humilité seule a pu l'autoriser à se dire un simple compilateur (3). Tout en étant un commentateur dans la rigueur du mot, il a mis tant de sagesse et de pénétration, tant de Foi et de piété dans le discernement de ses opinions, qu'il a mérité le premier rang parmi ces grands Docteurs, dont les Universités catholiques se faisaient gloire de suivre la Doctrine, parce qu'elles la trouvaient toujours conforme aux enseignements de la sainte Église.

(1) « Sunt tamen aliqui, qui ex speciali devotione celebrant Conceptionem beatæ Virginis, quos nec omnino laudare, nec simpliciter audeo reprehendere. Non omnino approbare audeo, pro eo quod sancti Patres, qui alias solemnitates Virginis Spiritu Sancto docente statuerunt, qui etiam magni amatores, et veneratores beatæ Virginis fuerunt, Conceptionem virginis solemnizare non docuerunt. Beatus etiam Bernardus præcipuus Virginis amator, et honoris ejus zelator illos reprehendit, qui Conceptionem virginis celebrant ». (*In lib. III, dist.* 3. *part.* 1. *art.* 1. *qu.* 1.).

(2) *In lib. III, Sentent. dist.* 1. *art.* 2. *qu.* 2.

(3) « Nec quisquam æstimet, quod novi scripti velim esse fabricator, hoc enim sentio et fateor, quod sum pauper et tenuis compilator ». (*In lib. I, Sentent. Prolegom.*).

2° A la sureté, la Doctrine de saint Bonaventure unit la *solidité*. — Sixte-Quint le proclame hautement dans sa bulle : *Triumphantis Hierusalem :* « Il a laissé à la postérité, dit ce pape, des monuments de son esprit vraiment divin, où les questions les plus difficiles et enveloppées de nombreuses obscurités sont exposées avec une grande abondance d'arguments excellents, avec ordre et méthode, avec netteté et lucidité. Dans ces mêmes monuments, la vérité de la Foi catholique brille avec éclat, les pernicieuses erreurs et les sacrilèges hérésies sont terrassées, et les esprits des pieux fidèles sont enflammés d'une manière étonnante et de l'amour de Dieu et du désir de la céleste patrie (1) ».

Nous croyons superflu, après ce témoignage d'un grand pape de faire appel aux jugements, pourtant si élogieux, des nombreux admirateurs de la Doctrine de Bonaventure. Nous ne ferons qu'une exception en faveur d'un enfant de saint Dominique, le P. Baptiste de Judicibus. Bien qu'il professât la plus profonde admiration pour les immortels écrits de saint Thomas, ce savant religieux savait rendre justice aux éminentes qualités, au merveilleux génie de celui qui fut l'émule et l'ami du Docteur angélique. Il dit donc en parlant de notre Saint : « *Docet itaque illuminando intellectum et affectum ad spiritualia inflammando, non mordax, non detrahens, sed totus suavis et benignus, ea quidem facilitate, ut judicare non possis, an exponendo subtilior, an facilior, an perspicatior, an sive doctis, sive insipientibus accommodatior, an disserendo subtilia apertior, an moralia docendo speculabilior fuerit. In quo genere, mihi doctrina ejus maxime inter cæteras videtur excellere* (2) ».

Sans vouloir justifier tous les éloges donnés à la solidité de la Doctrine du Docteur séraphique, un simple examen sur sa manière de traiter chaque question permet d'en

(1) « Ea enim divini ingenii sui monumenta posteris reliquit, quibus perdifficiles et multis obscuritatibus involutæ quæstiones magna optimorum argumentorum copia, via et ordine enucleate ac dilucide explicantur, fidei catholicæ veritas illustratur, perniciosi errores et profanæ hæreses profligantur, et piæ fidelium mentes ad Dei amorem et cœlestis patriæ desiderium admirabiliter inflammantur ». (Bulla. — *Triumphantis Hierusalem*).

(2) *Prodomus. — Lib. II, cap. VII, p.* 100-101.

entrevoir le bien fondé. La Foi avec ses divers témoignages, la raison, avec ses arguments, sont appelées à venir successivement déposer en faveur de la vérité qu'il veut défendre ou démontrer. Et comme la fermeté de la Foi repose sur ces trois témoignages : les paroles des Saintes Écritures, les décrets des Conciles et les écrits des Pères (1), Bonaventure leur fait un appel incessant. Les paroles de la Sainte Écriture, dont sa mémoire contenait le précieux trésor, abondent sur ses lèvres et sous sa plume. Les décrets des principaux Conciles sont cités fréquemment et toujours à propos. Enfin les écrits des Pères, qu'il avait eu soin de lire et d'annoter sérieusement, apportent le sentiment des témoins de la Tradition.

Aux divers témoignages de la Foi, saint Bonaventure ne manque pas d'unir l'autorité et les preuves de la raison. Il savait trop que la raison est un précieux auxiliaire de la Foi, pour se priver de son concours dans la défense de la vérité. Peu de philosophes, même chrétiens, ont parlé de la raison humaine en termes aussi élogieux que le Docteur séraphique. Son Itinéraire de l'âme à Dieu ne contient-il pas ces belles paroles? « Toutes les sciences ont des règles certaines et infaillibles, comme des lumières et des rayons qui descendent de la loi éternelle dans notre esprit. Et c'est pourquoi notre esprit, éclairé et inondé de tant de splendeurs, est conduit par lui-même, à moins qu'il ne soit aveugle, à contempler cette lumière éternelle, qui ravit les sages et trouble les impies, selon ces paroles du prophète : Une lumière admirable descend, ô mon Dieu, de vos montagnes éternelles et les insensés sont troublés au fond de leur cœur (2) ».

(1) « In eloquiis Scripturarum, in Decretis Conciliorum, in Documentis sanctorum ». (*In Luminar. Eccles. serm.* 9).

(2) « Omnes autem istæ scientiæ habent regulas certas et infallibiles, tanquam lumina, et radios descendentes a lege æterna in mentem nostram. Et ideo mens nostra sanctis splendoribus irradiata et superfusa, nisi sit cæca, manu duci potest per seipsam ad contemplandam illam lucem æternam. Hujus autem lucis irradiatio et consideratio sapientes suspendit in admirationem, et e contra insipientes, qui non credunt ut intelligant, ducit in perturbationem ut impleatur illud propheticum ; *illuminans tu mirabiliter a montibus æternis, turbati sunt omnes insipientes corde* (Ps. 75) » (*Itinerarium mentis ad Deum, cap. III, in fine*).

Malgré ces éloges donnés à la raison, des auteurs animés de bonnes intentions, nous voulons le croire, se sont plu à représenter Bonaventure, sinon comme un adversaire, du moins comme un contempteur de la Philosophie et des sciences humaines. Ils en font une espèce de mystique, qui, absorbé par ses rêveries, ou si on aime mieux, par ses conceptions ultra sensibles, ne regarde que d'un œil distrait ou indifférent les choses de la raison et du temps.

Rien ne ressemble plus à un rêve que ces appréciations prétendues savantes : les faits comme la Doctrine de notre Saint leur donnent un éclatant démenti. Ses écrits ne révèlent que ces deux points. *En fait* il a souvent recours à l'autorité et aux preuves des philosophes ; *en théorie*, tout en blâmant l'amour excessif de la Philosophie, il en proclame l'utilité, bien plus la nécessité pour la Théologie.

Si quelqu'un veut se rendre compte de l'usage fait par Bonaventure de l'autorité des auteurs profanes, qu'il compulse le commentaire sur le livre des Sentences, il verra, assure Bonelli, qu'aucune question du premier livre n'est résolue sans que Bonaventure ne fasse appel non-seulement à l'autorité des anciens Pères, mais encore des Péripatéticiens, des Platoniciens et disciples des autres Ecoles (1). Il verra également que dans la longue liste des auteurs cités en tout l'ouvrage, les philosophes païens occupent une belle place.

Parmi tous ces philosophes celui que notre Saint aimait à suivre, quand il ne le trouvait pas en opposition avec la Foi, c'était Aristote. Il s'en faisait même une règle, affirme Bonelli, « *ubi recte sapit, eumdem præ cæteris philosophis sectari solemne habuit* (2). » Ce n'est pas précisément ce qu'affirme Jourdain (3) qui croit avoir remarqué que les affections du Docteur séraphique n'appartiennent point aux Doctrines péripatéticiennes. Il faut pourtant que les modernes en prennent leur parti et qu'ils renonçent à vouloir faire de Bonaventure un disciple de Platon, comme un mystique dédaigneux de la raison et de la Philosophie.

(1) *Prodromus... lib. III, Animadversio tertia, p,* 153.
(2) *Prodromus... ibid. p.* 156.
(3) *Esquisse de la Philosophie scolastique avant saint Thomas d'Aquin, tom. I, chap.* 2.

Sans aucun doute saint Bonaventure blâme l'amour excessif, l'usage immodéré que, de son temps, certains Docteurs faisaient de la Philosophie. Mais après cette concession réclamée par la vérité et la justice, il n'a garde de tomber dans l'excès opposé. Il démontre admirablement, et par le raisonnement, et par l'exemple des saints Pères, qu'il est utile et même nécessaire de connaître la Philosophie.

Personne, affirme Bonaventure, n'oserait blâmer quelqu'un qui étudierait les ouvrages des hérétiques dans le dessein d'éviter leurs pièges et de mieux connaître la vérité. Comment alors trouver mauvais l'étude des philosophes, dont les écrits ont une toute autre force pour l'intelligence de la vérité et la réfutation de l'erreur. La Foi a même beaucoup de conclusions pour lesquelles l'intervention de la Philosophie est nécessaire. Si l'on se mettait ainsi à blâmer toute étude de la Philosophie, il faudrait en venir à cette extrémité de condamner les Saints Pères eux-mêmes. Car personne n'a mieux décrit la nature du temps et de la matière première que saint Augustin dans ses Confessions. Nul mieux que lui, dans son Commentaire littéral sur la Genèse, n'a fait connaître l'origine des formes et la propagation des êtres. Il a traité d'une manière incomparable de l'âme et de Dieu dans ses livres sur la Trinité, de la création du monde, dans sa Cité de Dieu, et ainsi de toutes ou de presque toutes les autres questions. Si vous lisez son ouvrage de la Doctrine chrétienne, ajoute notre Saint, il vous prouvera que la Sainte Ecriture ne peut être comprise sans la connaissance des autres sciences : il vous montrera aussi qu'à l'exemple des enfants d'Israël qui emportèrent les richesses de l'Egypte, les Théologiens doivent s'emparer des enseignements de la Philosophie. De là vient, dit en terminant le Docteur séraphique, que la plupart de nos connaissances sur la Philosophie ont été puisées non dans les livres des Philosophes, mais dans les ouvrages des Pères (1).

Nous pouvons nous arrêter sur ces paroles ; elles nous révèlent les vrais sentiments du Docteur séraphique. Remarquons cependant en finissant que ces sentiments s'harmonisent admirablement avec la Doctrine de la Constitution

(1) *In Epistola ad Magistrum innominatum.*

dogmatique *Dei Filius* du Concile du Vatican. « Non-seulement, y est-il dit, la Foi et la raison ne peuvent être en désaccord, mais elles se prêtent un mutuel secours ; la droite raison démontre les fondements de la Foi, et, éclairée par sa lumière, elle développe la science des choses divines. — Bien loin donc que l'Église soit opposée à l'étude des lettres et des sciences humaines, elle la favorise et la propage de mille manières (1). »

3° Un troisième caractère de la Doctrine de saint Bonaventure, est d'être *juste* — Un grand esprit d'équité, mêlé de charité, règle tous ses jugements sur la Doctrine des autres. Quand il doit s'occuper d'une opinion, dit un de ses historiens, il se montre véridique et sincère dans son exposé, nullement animé du désir de la contradiction, émettant humblement sa propre opinion (2).

Pour pratiquer ce parfait esprit d'équité, Bonaventure se tenait en garde contre deux mauvaises inclinations de l'âme humaine ; la présomption ou l'amour exagéré de son propre sentiment, et le désir immodéré de le faire prévaloir. Il ne ménageait sur ce sujet ni les conseils, ni les exemples.

« Il faut, dit-il, dans toute recherche de la vérité, veiller avec le plus grand soin et prendre garde que quelqu'un ne se complaise tellement dans son sentiment et n'y adhère avec tant de ténacité, qu'il en vienne à mépriser les paroles des autres. Ce regard défavorable jeté sur l'opinion des autres, aidé de l'orgueil et de l'envie, peut fermer à une âme la porte de la vérité (3). »

(1) « Neque solum fides et ratio inter se dissidere nunquam possunt, sed opem quoque sibi mutuam ferunt, cum recta ratio fidei fundamenta demonstret, ejusque lumine illustrata rerum divinarum scientiam excolat ;... quapropter tantum abest ut Ecclesia humanarum artium et disciplinarum culturæ obsistat, ut hanc multis modis juvet atque promoveat ».

(2) « Fuit enim eas (opiniones) recensendo verus, ac sincerus, neque ullo contradicendi studio elatus, dijudicando acutus, et perspicax, redarguendo moderatus, atque modestus, opinando non arrogans, neque opiniosissimus homo. » (*In vita S. Bonaventuræ a Petro Galisinio, cap. XI*).

(3) « Hoc summopere attendendum, et in inquisitione qualibet observandum, ne quis adeo lætetur in sententia oris sui, et sic ei inhæreat, ut oris alieni verba despiciat : aspiciens ea oculo minus sano, et sic per tumorem et livorem sibi veritatis aditum præcludat. » (*In 2. dist. 44. art. 3, qu. 2, circa finem*).

Bonaventure observait dans toute sa perfection ce conseil qu'il donnait à ses disciples. Quelle modestie dans cette conclusion du deuxième livre de son beau Commentaire sur le Lombard ! « Si un autre, dans la résolution de cette question, bien plus, dans l'exposition des deux livres précédents, voit autrement et peut-être mieux que moi, je ne lui porte point envie. Mais je demande que, si quelqu'un trouve dans cet ouvrage quelque chose digne d'approbation, il en rende grâces à Dieu, dispensateur de tout bien. Si au contraire il trouve quelque chose de faux, de douteux ou d'obscur, qu'il veuille bien charitablement l'attribuer à mon insuffisance, car ma conscience me rend ce témoignage d'avoir désiré dire des choses vraies, claires et acceptées par le plus grand nombre (1). » La conclusion du troisième livre ne le cède en rien à celle que nous venons de rapporter.

Autant Bonaventure était humble et modeste en émettant son sentiment, autant il était charitable et rempli de déférence pour le sentiment des autres. Il avait en horreur l'esprit de contestation. « Dans les questions douteuses, disait-il, il suffit de savoir ce qu'ont pensé les Maîtres, et il n'est pas utile de se livrer aux discussions (2). »

Loin de chercher à diviser et à combattre, il travaillait à unir et à concilier. Quand le dissentiment entre les saints Docteurs était plus apparent que réel, il s'appliquait à le faire disparaître (3). Il voulait que ses disciples l'imitassent sur ce point. Dans une question encore inédite il leur donnait ce sage conseil. « Il ne convient point aux modernes de mépriser les opinions des anciens : ils doivent les respecter en toute humilité et les exposer fidèlement. On ne doit point croire que ces grands chercheurs, ces amants

(1) « Si cui autem aliter videtur et fortassis melius in hujus quæstionis determinatione, immo explanatione duorum librorum præcedentium, non invideo ; sed hoc rogo, ut si quis aliquid in hoc opusculo invenerit approbatione dignum, agat gratias Deo, largitori bonorum. In aliis vero locis, ubi invenerit vel falsum vel dubium vel obscurum, scribentis insufficientiæ benigne indulgeat, qui absque dubio, teste conscientia, vera, aperta et communia dicere concupivit. »

(2) « Sufficit in dubiis scire, quid sapientes senserunt, nec est utile contentionibus deservire. » (*Ad finem Lib. III, Sentent.*).

(3) *In lib. III, Dist.* 25, *dub.* 3.

passionnés de la vérité ont émis sans raison leurs célèbres opinions ; aussi faut-il attacher une importance particulière au motif qui les a déterminés à parler ainsi. Car ce qui se présente avec une apparence de fausseté, est souvent reconnu vrai quand on remonte à l'intention de ceux qui ont parlé (1). »

Enfin Bonaventure apprenait à ses disciples à mettre la charité bien au-dessus de la science par ces belles considérations : « *Ille solus, qui caritatem habet spectat ad legem Evangelii, quam multo melius, et utilius est desiderare, quam habere omne donum scientiæ et prophetiæ ; quia qui addit scientiam, addit et laborem, qui vero et caritatem addit, multiplicat sibi meritum, et consolationem* (2). » Que d'erreurs, que de divisions seraient évitées, si ces sages conseils, si ces salutaires exemples du Docteur séraphique trouvaient de fidèles disciples et de nombreux imitateurs !

4° La Doctrine de saint Bonaventure est enfin *pieuse et dévote*. — Tous les auteurs s'accordent à reconnaître dans la Doctrine du Docteur séraphique ce caractère propre et distinctif. Cette Doctrine, en effet, a la double propriété d'éclairer et d'échauffer. Elle est donc pieuse parce qu'elle est lumière et onction, science et chaleur. Elle l'est encore par la préférence donnée aux opinions qui favorisent plutôt la Foi que la raison. Nous avons pu le constater en nous appuyant sur les paroles même du séraphique Docteur (3). Mais ce n'est pas tout. Bonaventure fait entrer la piété dans l'acquisition même de la science et dans le but qu'elle poursuit.

(1) « Non enim decet juniores antiquorum aspernari sententias, sed humiliter venerari et fideliter explicare ; quia non est credendum, quod magni amatores et inquisitores veritatis celebres positiones suas dixerunt sine causa : et in omnibus autem dictis præcipue *causa* dicendi considerandа est. Nam quod superficialiter videtur falsum, frequenter invenitur verum, cum pertingitur ad intentionem dicentium. » (*Divi Bonaventuræ... Opera omnia... Quaracchi, tom. I. Prolegomena, p. LXIII*).

(2) *Ad finem, lib. III, Sentent.*

(3) Saint Bonaventure ne craignait rien tant également que d'atténuer en quoi que ce soit les privilèges de la Mère de Dieu. « Cavendum est diligenter, ut honor Dominæ nostræ in nullo ab aliquo minuatur, qui etiam in periculo capitis debet integer custodiri. » (*In 4. dist. 28, art. 5, qu. 6, in fine*).

Nous trouvons dans le prologue de l'*Itinéraire de l'âme à Dieu* ces conseils remplis de la plus admirable piété. « J'invite donc le lecteur au gémissement de l'oraison, par le Christ crucifié, dont le sang purifie les souillures de nos péchés ; qu'il ne croie pas que la lecture suffise sans l'onction, la spéculation sans la dévotion, la recherche sans l'admiration, la vigilance sans la reconnaissance, le talent sans la piété, la science sans la charité, l'intelligence sans l'humilité, l'étude sans la grâce divine, le miroir sans la sagesse divinement inspirée. C'est donc aux humbles prévenus de la grâce divine, aux âmes pénétrées de componction et de dévotion, remplies de l'huile de la joie céleste, éprises de l'amour de Dieu, que je propose ces spéculations. Je déclare, par là, que les images proposées aux regards de notre âme sont de peu ou de nulle utilité, si le miroir de notre esprit n'est purifié et bien brillant. « *insinuans quod parum aut nihil est speculum exterius propositum, nisi speculum mentis nostræ tersum fuerit et politum.* »

Après avoir ainsi posé la nécessité d'un double élément, l'un naturel, l'autre surnaturel, pour l'acquisition de la science selon Dieu, notre Saint nous apprend en quel ordre il convient de faire usage de l'un et de l'autre. « Comme la grâce, dit-il, est le fondement de la rectitude de la volonté et de la parfaite illumination de la raison, il convient tout d'abord de prier, puis de vivre saintement, et enfin de s'appliquer à la considération des spectacles de la vérité de façon à monter graduellement jusqu'à ce qu'on parvienne à cette montagne élevée où Dieu apparaît et se laisse voir (1). »

Ce qui nous reste à dire de la Doctrine de notre Saint considérée dans sa fin, corroborera ce grand caractère de la piété, et fera voir qu'elle est non moins pieuse dans sa fin, qu'en elle-même.

3° *Dans sa fin la Doctrine de saint Bonaventure est vraiment séraphique.* — Elle tend, en effet, à l'amour de Dieu et elle cherche en tout l'image et le vestige de Dieu. Nous devons à ce saint Docteur d'avoir étendu à la science

(1) « Sicut igitur gratia fundamentum est rectitudinis voluntatis, et illustrationis perspicuæ rationis, sic primo orandum est nobis, deinde sancte vivendum, tertio spectaculis veritatis intendendum, et intendendo gradatim ascendendum, quousque veniatur ad montem excelsum ubi videatur Deus Deorum in Sion. » (*Itiner. mentis in Deum, cap.* 1).

elle-même l'esprit du séraphique François d'Assise. François avait de nouveau appris au monde, qui se refroidissait « *frigescente mundo* (1) », à rechercher dans les divines Écritures et dans les mystères de la Foi des motifs d'aimer et de faire aimer Dieu. Que de sublimes élans d'amour, que d'héroïques résolutions n'avait-il pas puisé lui-même dans la lecture du saint Évangile, dans la considération des mystères de la crèche, du calvaire et du cénacle ! Il avait encore appris au monde à se servir des créatures comme d'un livre où il était facile de lire quelque chose des perfections de Dieu. Ecoutons le Docteur séraphique nous révéler les sentiments de son Père. « François, dit-il, voyait dans ce qui est beau la suprême Beauté, et dans les traits imprimés aux créatures il poursuivait partout son Bien-Aimé, se faisant de tout un degré pour atteindre celui qui est le digne objet de tous ses désirs. Car il goûtait cette source de toute bonté répandue comme un ruisseau dans chaque créature, il la goûtait avec un sentiment de dévotion extraordinaire (2) ».

Bonaventure avait déjà écrit du même Saint ces autres paroles : « Considérant l'origine première de toutes choses, son âme se remplissait d'une plus grande piété et il appelait du nom de frère ou de sœur les créatures, quelques petites qu'elles fussent, parce qu'il savait bien qu'elles avaient toutes avec lui le même auteur (3) ».

Saint François n'avait pu faire prévaloir ces vues, appliquer ces principes dans le domaine des sciences proprement dites, dont il s'était fort peu occupé. Nous disons *appliquer ces principes*, car il les avait *posés*, lorsqu'il demande dans sa Règle que tout, loin de diminuer l'esprit d'oraison et de dévotion, serve au contraire à l'entretenir

(1) Oraison du Saint, fête des Stigmates, 17 septembre.

(2) « Contuebatur in pulchris pulcherrimum et per impressa rebus vestigia prosequebatur ubique Dilectum, de omnibus sibi scalam faciens, per quam conscenderet ad apprehendendum eum, qui est totus desiderabilis : inauditæ namque devotionis affeetu fontalem illam bonitatem in creaturis singulis degustaret. » (*Legenda S. Francisci a S. Bonaventura, cap.* 9).

(3) « Consideratione primæ originis omnium abundantiori pietate repletus, creaturas, quantumlibet parvas, fratris vel sororis appellabat nominibus, pro eo quod sciebat eas unum secum habere principium ». (*Ibid. cap.* 8).

et à le fortifier (1). Il était réservé à Bonaventure, enfant selon le cœur et l'esprit de François, de faire l'application de ces principes à la science et de compléter ainsi sa pensée.

Dans les écrits de saint Bonaventure la science est comme une prière, une méditation ou un chant d'amour qui s'élève vers Dieu. Sans négliger de considérer dans les créatures les causes immédiates qui les ont produites, il s'attache de préférence à contempler leur première origine et leur dernière fin. Par là il peut les ramener à celui qui est le premier principe et la fin de toutes choses. La beauté, les perfections des créatures ne sauraient captiver son âme ; il faut qu'elle monte vers la suprême Beauté, vers les infinies perfections de leur cause exemplaire. Des qualités matérielles des corps il passe facilement, au moyen des sens anagogique, tropologique et allégorique, à la considération des propriétés spirituelles des êtres immatériels. Dans ses traités du *Centiloquium — de Reductione artium ad Theologiam — de ecclesiastica Hierarchia — de Itinerario mentis in Deum,* le Docteur séraphique manifeste davantage le besoin de chercher Dieu, et de tout rapporter à Lui dans l'étude des êtres. L'itinéraire de l'âme à Dieu mérite une mention spéciale, car il est entièrement consacré à cette sublime recherche de Dieu par les ouvrages sortis de ses mains.

Si Bonaventure, à l'exemple de son séraphique Père, voyait dans ce qui est beau la suprême Beauté, s'il poursuivait partout son Bien-Aimé dans les traits imprimés aux créatures, ce n'était pas uniquement pour arriver à le connaître. Connaître Dieu ne pouvait être le but des investigations de cette âme séraphique. Il le fait bien voir lorsqu'il aborde la fameuse question de la fin de la Théologie.

Saint Thomas et Scot se contentent de l'espèce de dilemme posé par Aristote dans sa Métaphysique. Pour le philosophe païen toute science est par sa fin, spéculative ou pratique. Elle est spéculative, si elle a pour but principal la connaissance de la vérité. Elle est pratique, si cette vérité connue a pour but principal de diriger l'homme dans l'exécution des

(1) *Règle des Frères Mineurs, chap. V.*

actes de sa vie ou de ses travaux (1). Saint Thomas range de préférence la Théologie parmi les sciences spéculatives, Scot au contraire, parmi les sciences pratiques.

Mais la division d'Aristote ne contente nullement le Docteur séraphique, et il ne se résigne pas à faire entrer la Théologie dans l'une ou l'autre catégorie. Si le but principal de la Théologie ne consiste pas dans la direction des actes de l'homme, il ne consiste pas non plus dans la pure spéculation de la vérité. Quelle différence n'y a-t-il pas, dit le Docteur séraphique, entre la connaissance de cette proposition : Le Christ est mort pour nous, et la connaissance d'un théorème de Géométrie. La seconde n'agit que sur l'intelligence pour l'éclairer : la première au contraire, par sa nature même, agit sur l'intelligence et sur la volonté. Elle émeut la volonté et la pousse à l'amour du Dieu qui s'est livré Lui-Même par amour pour nous (2).

Aussi Bonaventure, à cause de ce caractère inhérent à la plupart des propositions spéculatives de la Théologie, en fait-il une science à part, qui participe de la nature des sciences spéculatives et pratiques sans se confondre avec elles. Il l'appelle *affective*, parce que les vérités de la Théologie, tout en étant du domaine de la spéculation, se présentent à la volonté avec un tel attrait, qu'elles l'attachent et l'unissent à sa fin dernière, qui est Dieu.

L'amour de Dieu, l'union avec Dieu est donc le dernier mot de la Doctrine de saint Bonaventure. Elle y tend comme à sa fin et à son but suprême. C'est ce caractère de sa Doctrine qui a valu à son auteur les deux noms de *Docteur dévot* et de *Docteur séraphique* (3). Le titre de Docteur dévot était seul en usage jusqu'au XVe siècle ; Gerson

(1) « Speculativæ etenim (scientiæ) finis veritas, practicæ autem opus. » (*II Metaph. text.* 3).

(2) « Nam hæc cognitio quod Christus pro nobis mortuus est, et consimiles, nisi est homo peccator et durus, movet ad amorem ; non sic ista : quod diameter est asymeter costæ ». (*Doctoris seraphici... S. Bonaventuræ... Opera omnia .. Quaracchi, Proœmii quæst.* 3, *tom. I, p.* 13).

(3) « Primum audiebat *doctor devotus*, observat P. Sbaralea, ac omnium primus, quod sciam, titulum *doctoris seraphici*, attribuit Joannes Gerson, inde Alphonsus Spina in Formalitio Fidei, Lib, 5. Consid. 10, Diss. 3, et a Francisco Pavino J. V. D. in Relatione ad Sixtum IV super ejus Canoniz. Part. 1, quasi proprius asseritur ».

le premier donna à Bonaventure le nom de Docteur séraphique, et c'est ce nom qui a prévalu dans la suite.

Mais saint Bonaventure n'est pas seulement un Maître et un Docteur pour l'École; il est encore un Docteur de la Sainte Église, il nous reste à dire comment il a été déclaré l'un de ses plus grands Docteurs.

§ 3

Saint Bonaventure Docteur de la Sainte Église.

Dans les lettres décrétales *Triumphantis Hierusalem*, où Sixte-Quint élève saint Bonaventure à la dignité de Docteur de la Sainte Église, trois points nous paraissent dignes de fixer notre attention. Ce sont d'abord les *motifs* qui ont déterminé Sixte-Quint à déclarer Bonaventure Docteur de la Sainte Église, puis la *déclaration* elle-même, enfin les *conséquences* qui en découlent pour sa Doctrine.

1° *Motifs qui ont déterminé Sixte-Quint à déclarer saint Bonaventure Docteur de la Sainte Église.*

Le Souverain Pontife confesse avoir obéi à ces trois motifs : la piété filiale envers l'Ordre des Frères Mineurs, l'esprit de justice envers saint Bonaventure, le désir d'être utile à la Sainte Église. Il importe d'autant plus de mettre en lumière ces vrais motifs, que des écrivains n'ont pas craint de leur en substituer d'autres biens différents. Ils veulent que Sixte-Quint ait obéi à un mesquin motif d'envie ou de jalousie, au désir d'élever son Ordre et de l'égaler à l'Ordre rival des Frères Prêcheurs. Ces motifs ont pu paraître naturels à leur âme vile et égoïste. Ce n'était pas une raison suffisante pour les prêter à la grande âme de Sixte-Quint. Ils le pouvaient d'autant moins, que ce pape avait pris soin de leur faire connaître ses vrais sentiments.

1° Sixte-Quint a donc d'abord obéi à un sentiment de piété filiale envers l'Ordre des Frères Mineurs. Il le reconnaît et s'en glorifie comme de l'accomplissement d'un devoir. « La charité de Jésus-Christ, dit-il, et aussi cet

ardent amour de dévotion envers Bonaventure que nous avons toujours ressenti depuis notre enfance, nous pressent d'aviser aux moyens les plus aptes à répandre et à glorifier sa sainteté et sa Doctrine, autant qu'il est en notre pouvoir avec l'aide du Seigneur. Nous sommes mû en cela, comme il convient, par ce lien commun d'une union sainte avec l'Ordre séraphique où l'un et l'autre nous avons été élevés, où nous avons vécu tant d'années, et auquel, comme à la meilleure des mères, nous devons donner tous les témoignages de tendresse et de reconnaissance (1). »

2° Ce qui rendait ce premier sentiment plus sacré aux yeux de Sixte-Quint, c'est qu'un devoir de justice venait s'y ajouter. A ses yeux saint Bonaventure était digne des mêmes honneurs que saint Thomas. Or saint Pie V avait à bon droit placé l'Ange de l'École parmi les Docteurs de la Sainte Église; Sixte-Quint se regardait comme obligé de suivre un tel exemple et d'exalter à son tour le Docteur séraphique. Il croyait si peu, en agissant ainsi, céder à un sentiment d'envie et de jalousie, qu'il en faisait remonter l'inspiration jusqu'à Dieu. « Dès le commencement de notre pontificat, dit-il, par l'inspiration de Dieu, comme nous le croyons pieusement « *Deo, ut pie credimus, inspirante,* » nous nous sommes constamment proposé d'exalter de tout notre pouvoir et auprès de tous, le nom et les glorieux mérites de ce saint Docteur, d'accroître et d'étendre envers lui la piété des fidèles. Nous avons été grandement fortifié dans cette résolution par l'exemple de notre prédécesseur, le pape Pie V, d'heureuse mémoire, homme qui a si bien mérité de la chrétienté, et que nous vénérons comme un père ».

« En effet, ce Pontife, poussé par la religieuse piété et la tendre dévotion qu'il portait à saint Thomas d'Aquin, la gloire de son Ordre et l'ornement de l'Église catholique,

(1) « Urget nos tamencar itas Christi, et ardens quidam devotionis affectus, quo erga eum ab ineunte ætate perpetuo exarsimus, ut de ejus sanctitate et doctrina magis magisque propaganda atque illustranda, quantum cum Domino possumus, cogitemus. Movemur quidem, ut par est, sancta cum eo communione seraphicæ Religionis nostræ, in qua educati et tot annos versati sumus, et cui tanquam matri optimæ meritæ, omnia pietatis et grati animi monumenta præstare debemus ». (Litter. Decret. *Triumphantis Hierusalem* § 10).

désireux, comme nous maintenant, de rendre à ce Saint des honneurs dignes des éclatants services rendus à la Sainte Église, ordonna et décréta, entre autres choses, que tous les ans, à perpétuité, sa fête serait célébrée sous le rite double, comme celle des quatre Docteurs de l'Église. Or nous trouvons parfaitement juste d'accorder les mêmes honneurs à l'illustre Docteur saint Bonaventure, puisqu'il existe entre eux une si grande union et similitude de vertu, de sainteté, de Doctrine et de mérites. « *Et sancto Bonaventuræ, doctori eximio, tribui debere æquum profecto existimamus, cum tam multa inter eos virtutis, sanctitatis, doctrinæ, meritorum conjunctio et similitudo intercedat* (1). »

Tout le monde ne pensera peut-être pas, comme Sixte-Quint, qu'un devoir de justice oblige à ne pas séparer la gloire de saint Bonaventure de celle de saint Thomas. Si tout le monde ne partage pas son sentiment sur les mérites du Docteur séraphique, personne du moins ne doit le mépriser, ni méconnaître la pureté du motif qui a déterminé sa conduite.

3° Aux motifs de piété filiale et de justice, il faut en adjoindre un autre : l'utilité de la Sainte Église. Sixte-Quint s'étend longuement sur ce dernier motif. Il montre d'abord de quelle utilité est pour la Sainte Église la Théologie scolastique, et par conséquent la Théologie de saint Bonaventure. « Enfin, dit-il, nous sommes déterminé par l'utilité de l'Église universelle, car l'érudition d'un tel Docteur ne peut que la fortifier et l'enrichir, surtout en ce siècle malheureux, où les embûches des hérétiques et les machinations de l'enfer s'attaquent avec la plus grande véhémence à la Théologie, appelée scolastique. Ces attaques nous indiquent clairement qu'il convient de conserver, d'exalter et de propager avec tout le soin possible cette même Théologie, dont l'Église de Dieu recueille les plus grands fruits (2). »

Après ce magnifique éloge de la Théologie scolastique, vient celui des deux Docteurs que Sixte-Quint regarde comme ses deux Princes et ses deux Chefs : l'angélique

(1) *Ibidem.*, § 12 *et* 13.
(2) *Ibidem.*, § 10.

Thomas d'Aquin et le séraphique Bonaventure (1). De là il passe à l'énumération des sources d'où elle découle, ce qui lui permet de conclure encore en faveur de sa très grande utilité (2). Enfin, par sa méthode, la Scolastique a eu le précieux avantage de se faire détester et craindre des hérétiques et des ennemis de la vérité. « Ils comprennent fort bien, dit Sixte-Quint, que par cet enchaînement bien réglé des causes et des effets, par cet ordre et cette admirable disposition qui rappelle une armée rangée en bataille, par ces distinctions et ces définitions lucides, par cette fermeté de l'argumentation, par ces discussions approfondies, ils comprennent qu'il est facile de distinguer la lumière des ténèbres, le vrai du faux, comme de découvrir et de révéler leurs mensonges aux moins clairvoyants, malgré les prestiges nombreux et les apparences trompeuses dont ils les ont recouverts (3). »

De ces diverses considérations, Sixte-Quint tire deux conclusions. Une première en faveur de la Théologie scolastique. Comme elle n'a rien perdu de son actualité, nous croyons devoir la rapporter ici : « Plus donc, dit Sixte-Quint, de tels hommes s'efforcent d'attaquer et de renverser cette forteresse si bien armée de la Théologie scolastique, plus il importe de défendre ce boulevard invincible de la Foi, de conserver et de défendre l'héritage de nos pères, enfin, dans l'étendue de notre pouvoir, de combler des honneurs dont ils sont dignes, les plus vaillants défenseurs de la vérité (4). »

On voit poindre dans ces dernières paroles la seconde conclusion. Saint Bonaventure était l'un des plus vaillants défenseurs de la vérité, puisqu'il marchait avec saint Thomas à la tête des Théologiens scolastiques. Il convenait donc, dans l'intérêt même de la Sainte Église, de le combler des honneurs dont il était digne et de le déclarer l'un de

(1) Voir l'Introduction, p. 2.
(2) *Ibidem.*, § 10.
(3) *Ibidem.*
(4) « Quanto igitur magis illi hanc munitissimam scholasticæ theologiæ arcem oppugnare et evertere conantur, tanto magis nos decet hoc invictum fidei propugnaculum defendere, et hæreditatem patrum nostrorum conservare et tueri, et acerrimos veritatis defensores meritis honoribus, quantum possumus, decorare (*Ibidem.*) »

ses plus grands Docteurs. Sixte-Quint ne pouvait refuser de faire ce que lui commandait la justice et l'intérêt de l'Église de Dieu.

2° *Saint Bonaventure est placé au nombre des principaux et des plus illustres Docteurs de l'Église.*

Il convient de laisser la parole au Vicaire de Jésus-Christ sur la terre et de l'entendre proclamer saint Bonaventure Docteur de l'Église. « Après avoir mûrement délibéré sur tous ces motifs, dit Sixte-Quint, avec nos vénérables frères les Cardinaux de la Sainte Église romaine, d'après leur conseil et leur consentement unanime, avec une connaissance parfaite de notre part et avec la plénitude de la puissance apostolique, qui nous a été confiée, par cette Constitution, devant avoir *force de loi à perpétuité,* nous louons et recommandons beaucoup dans le Seigneur la Doctrine du même saint Bonaventure, Doctrine louée déjà par nos prédécesseurs Clément IV, Grégoire X, Sixte IV, très estimée dans le Concile de Lyon, employée dans le Concile de Florence pour résoudre les questions les plus difficiles, exaltée et recommandée par l'autorité des hommes les plus graves, et digne enfin d'un illustre Docteur de l'Église. De plus... nous décrétons et déclarons par notre autorité apostolique et la teneur des présentes, que le même saint Bonaventure, inscrit et compté de droit, par Sixte IV, au nombre des saints Docteurs, doit être placé et vénéré parmi les premiers et les principaux des Maîtres qui ont excellé dans l'enseignement de la Théologie : « *Auctoritate apostolica tenore præsentium inter præcipuos et primarios qui theologicæ facultatis magisterio excellerunt, habendum ac venerandum esse, decernimus et declaramus* (1). »

Sixte-Quint commence par louer et approuver la Doctrine de saint Bonaventure. C'est qu'en effet pour être un vrai Docteur dans la Sainte Église, dit le Père Pierre Trigosus, il faut deux choses : la sainteté de la vie et la vérité de la Doctrine. Si l'une ou l'autre vient à faire défaut, le titre de Docteur ne saurait être mérité (2). La canonisation de saint

(1) Litt. Decret. *Triumphantis Hierusalem*, § 14.

(2) » Quæ quidem duo in perfecto Ecclesiæ doctore, ita necessario conjugit debent, quod, si aliquod istorum deficiat, titulum et gloriam Doctoris non mereatur. » (*Summa theologica S. Bonaventuræ a Patre Trigoso... Romæ*, 1593... *Ad Lectorem*).

Bonaventure avait mis hors de doute la sainteté de la vie ; il restait à bien établir la vérité de la Doctrine. C'est dans ce but que Sixte-Quint fait appel aux plus graves témoignages.

L'autorité des Pontifes romains, prédécesseurs de Sixte-Quint, et comme lui, grands admirateurs de la Docirine de notre Saint, est d'abord invoquée. Le témoignage des Conciles vient ensuite. Le pape n'en cite que deux, les conciles de Lyon et de Florence, sans doute parce que sa Doctrine y brilla d'un éclat incomparable. Voici, en effet, ce que dit Sixte-Quint du Concile de Lyon : « *Etenim in rebus Concilii arduis operam egregiam præstitit, catholicam fidem constantissime defendit, pravas opiniones acerrime refutavit, ejusdemque prudentia, doctrina, sanctitate, orationibus Gregorii Pontificis pastoralis sollicitudo tantopere adjuta est, ut sublato per Dei misericordiam schismatis dissidio, Michael Palæologus, Græcorum imperator, orientalesque nationes ad Apostolicæ Sedis obedientiam, unitatem, communionemque redierint; ac denique dignus habitus est, quem Græci Eutychii nomine appellarent* (1) ». Le Père Michel Vivien dans son *Tertulianus prædicans* affirme qu'au Concile de Florence (1438) les Pères avaient à leur disposition les Commentaires de saint Bonaventure, comme les Pères du Concile de Trente, la Somme de saint Thomas. A trois reprises différentes ils proclamèrent l'excellence de sa Doctrine. Ils firent mieux, sa Doctrine inspira les décrets qui furent portés dans ce Concile (2).

Sixte-Quint aurait pu citer encore les Conciles de Vienne (1311), de Constance (1414-1417), de Bâle (1431), de Latran (1512). Dans ces divers Conciles l'autorité de Bonaventure est souvent invoquée, comme celle d'un grand théologien, et sa Doctrine sert à confondre l'erreur et à faire triompher la vérité (3).

(1) *Litter. Decret.* § 7.

(2) « Patres enim Concilii Tridentini habebant præ manibus Summam Thomæ, et Patres Concilii Florentini libros Sententiarum Bonaventuræ... Nec minus ad Bonaventuræ gloriam spectat quod ejus doctrina fuerit in Concilio Florentino comprehensa, et quod Patres tam Græci, quam Latini illius præstantiam decantarunt non semel, non iterum, sed tertio ; juxta illam sanctiones ibi latas regulantes ». (*Tertulianus prædicans. — Auctore R. P. Michaele Vivien. — Venetiis*, 1707, *tom. VI*, *p.* 21-22).

(3) *Prodromus. — Lib. II*, *cap. V*, 92-96.

Le Concile de Trente lui-même (1545-1563), qui a tant honoré saint Thomas, n'a nullement été exclusif dans son amour et sa vénération (1). Un témoin oculaire, le Père François Zamora, Ministre Général de l'Observance, dit qu'il avait vu avec bonheur les hommes les plus savants du Concile s'accorder presque unanimement à recommander instamment la Doctrine de Bonaventure, et il avouait qu'il n'avait pu retenir ses larmes, tant ce sentiment le comblait de joie. « *Illud oblectamento fuit mihi videre Tridenti viros doctissimos ad unum ferme omnes, Bonaventuræ doctrinam summopere commendare ; atque ea de re non potui (fateor ingenue) maximo gaudio, et lacrymis non cumulari* (2) ».

Le Concile du Vatican n'a non plus rien promulgué qui ne soit contenu dans la Doctrine de saint Bonaventure ou qui n'en découle nécessairement. Si quelqu'un désirait constatater cette conformité, il pourrait utilement consulter un ouvrage publié à Rome en 1874, par un religieux de l'Observance (3).

Sixte-Quint passe sous silence les Universités ; il aurait pu invoquer leur témoignage. Nous avons déja dit (4) qu'au XVe siècle les Universités de Cologne et de Paris se faisaient gloire d'être fidèles à la Doctrine des plus grands Maîtres, parmi lesquels figurait saint Bonaventure. Il importe de revenir sur la défense présentée par les Docteurs de l'Université de Cologne et adressée aux Princes Electeurs ; car, en justifiant leur conduite, ils exaltent grandement la Doctrine des Maîtres qu'ils suivent. Ils déclarent d'abord cette Doctrine *bonne, exempte de toute censure et qu'on ne saurait blâmer* (5). Ils vont plus loin : ils ne se croient pas autorisés à écarter de leur enseignement la Doctrine de ces

(1) Sur les honneurs rendus à saint Thomas au Concile de Trente, voir Goudin. *Commendatio Doctrinæ S. Thomæ, tom. I, p.* 24.

(2) *Prodromus, lib. II, cap. V, p,* 93.

(3) *Seraphicus D. Bonavent. in Œcumen. Cathol. Eccles. Conciliis cum Patribus Dogmata definiens. Disputatio Historico-Theologica a P. Ludovico a Castroplanio.*

(4) Voir le Chap. Ier p. 13.

(5) « Doctrina sancti Thomæ, Alberti Magni, Alexandri de Hales, et Bonaventuræ, Ægidii de Roma, Scoti et aliorum antiquorum, est in se *bona et illibata, et nullatenus inculpanda* ». (*Novi Thesauri Anecdot. Edmundi Martene, tom. I, col. m.*, 1763, *ac seqq*).

grands Docteurs, parce que l'Eglise romaine a recours à leur autorité et fait usage de leurs livres et de leurs écrits(1). Une autre raison, qu'ils font valoir à juste titre, c'est que les Princes Electeurs ne trouveront aucune Université en Allemagne, en Italie, en France, en Angleterre où il soit défendu à un Maître de corroborer son enseignement par la Doctrine de saint Thomas, d'Albert-le-Grand, d'Alexandre de Halès, de Bonaventure, de Scot et de Gilles de Rome (2).

La Doctrine du Docteur séraphique avait donc cette gloire peu commune d'être enseignée dans toutes les Universités du moyen âge. Dans quelques-unes un cours spécial était consacré à son exposition. D'après le Père Jean de Saint-Antoine, les Universités d'Ossuma (3) et de Valence (4) en Espagne étaient de ce nombre. Le Père Eusèbe Amort, des Clercs Réguliers, assure qu'à l'Université d'Ingolstadt la Théologie de saint Bonaventure fut seule enseignée jusqu'en 1544, époque à laquelle la chaire de Théologie fut occupée par les Pères de la Compagnie de Jésus (5).

Le dernier témoignage sur lequel s'appuie Sixte-Quint, est *l'autorité des hommes les plus graves,* qui ont exalté et recommandé la Doctrine de saint Bonaventure et l'ont jugée digne d'un illustre Docteur de l'Eglise. Si nous voulions faire connaître tous ces jugements, il faudrait passer en revue les noms recueillis par Bonelli dans le second livre de son *Prodrome* et leur en ajouter plusieurs autres.

(1) « Nec est silentio dissimulandum, quod quia Romana et Universalis Ecclesia Doctores prænominatos, eorum libris, et scriptis utendo, et allegando, non videtur nostræ auctoritati congruere, aut potestati subesse, eorum Doctrinam prohibere ». (*Id. Ibidem.*)

(2) « Non constat nobis, discurrendo per singulas Universitates Almaniæ, Italiæ, Franciæ, Angliæ, quin permitteretur Magistris in Facultate Artium, pertractando quæstiones suæ Facultatis, uti doctrina Doctorum prænominatorum. » (*Ibidem*).

(3) *Biblioth. Francisc. tom. III, p.* 151, *col.* 2.

(4) « Cathedra Theologica gaudet sanctus et seraphicus Ecclesiæ Doctor S. Bonaventura, cujus honori studiosissima est academicorum Militia, laudabili zelo R. A. P. fr. Petri Polo Valentinæ Provinciæ Patris, et totius Ordinis Minorum Diffinitoris Generalis ». (*Ibid. p.* 156, *col.* 1).

(5) « Divi Bonaventuræ Theologiam solam in Universitate Ingoltadiana, est a primis ejus initiis usque ad annum 1544, quo Jesuitæ eam cathedram acceperunt, prælecta, ac præscripta fuerit ». (*Prodromus, lib. II, cap. IX, p.* 107.

Nous ne pouvons et nous ne voulons point faire ce travail. Pour le simplifier, écartons d'abord tous ceux qui, par leur vocation religieuse, ont été les Frères de Bonaventure. Puis, parmi les savants étrangers à l'Ordre, choisissons les plus éminents et ceux qui ont déclaré que Bonaventure était sinon le premier, du moins l'un des premiers Docteurs de l'Eglise, comme l'un des principaux Maîtres de la vie spirituelle.

Sans le comparer à personne, le cardinal Bellarmin appelle le Docteur séraphique un homme très saint et très savant « *Vir sanctissimus et doctissimus* (1) »; le cardinal Henri Noris, un très célèbre Docteur « *celeberrimus Doctor* (2), » le cardinal Jean Bona, un homme très sage et séraphique par la vie et la Doctrine « *vita et doctrina seraphicus ac sapientissimus* (3). » Denis le Chartreux parle de notre Saint en termes aussi élogieux (4).

Louis de Grenade fait figurer saint Bonaventure parmi les Docteurs les plus versés dans la connaissance de la Philosophie. « Quelques-uns d'entre eux, dit-il, connaissaient à fond la Philosophie soit morale, soit naturelle, soit surnaturelle, que l'on nomme Métaphysique. Tels furent saint Thomas, saint Bonaventure, Albert-le-Grand, Alexandre de Halès, Scot et une foule d'autres, qui marchèrent sur les traces de ces grands hommes (5). »

Ses connaissances théologiques ne le cèdent en rien à ses connaissances philosophiques. Aubert le Mire dit que tous les érudits s'accordent à combler d'éloges la plupart de ses Commentaires théologiques. « *Ab omnibus eruditis mirifice laudantur plurimi ejus de rebus theologicis Commentarii* (6). »

L'éloge du Père Claude de la Colombière s'étend aux unes

(1) *De Scriptor. Eccles. fol. m.* 448, *col.* 2.
(2) *In Vindic. Augustin. col.* 3, § 1.
(3) *In via Compendii ad Deum, cap.* 4.
(4) *Tract.* 4. *De donis Spiritus Sancti, Additione* 6 *ad finem.* — *Également* — *in Prolog. lib. I Sentent.*
(5) *Introduction au Symbole de la Foi, IIe partie ch. XV, éd. Vivès, vol. XIV, p.* 350-351.
(6) *In Auctor. de Scriptor. Eccles. cap. CD, pag.* 72 *apud Bibliot. eccles. Fabricii.*

et aux autres. « Tous les savants, dit-il, sont obligés d'avouer que notre Saint a porté la science de l'Écriture, et de l'École, au plus haut point qu'on l'ait encore vue; que de tous les Maîtres qui ont enseigné avant lui, il y en a peu qui aient fait paraître un esprit aussi élevé et aussi pénétrant, mais qu'il n'en est aucun qui ait joint plus de solidité à tant d'élévation, plus de clarté, plus de méthode, à tant de sublimité (1). »

Le Père de la Colombière ne se contente pas de donner son propre jugement sur saint Bonaventure; il cite ceux de Gerson et de saint François de Sales. « Je ne sais, dit Gerson, si l'Université de Paris a jamais donné au monde un Docteur qui puisse être comparé à saint Bonaventure. « *Nescio si unquam talem Doctorem sicut Bonaventuram habuerit studium parisiense* . »

Après quoi le Père de la Colombière ajoute: « Ce grand homme, Messieurs, lorsqu'il écrivait ces paroles, n'avait pas oublié l'heureuse fécondité de cette illustre Académie; il se ressouvenait du fameux Maître des Sentences, d'Albert-le-Grand, d'Alexandre de Halès; il devait avoir devant les yeux et le Docteur subtil, et le Docteur angélique; et afin qu'on ne croie pas que ces mots sont échappés à sa plume, il a osé dire ailleurs, que de tous les Docteurs, (il n'en excepte pas un) que de tous les Docteurs, saint Bonaventure est celui qu'il estime le plus: « *Quæratur a me quis inter cæteros Doctores plus videatur idoneus, respondeo sine præjudicio, quod sanctus Bonaventura.* »

« Voilà, Messieurs, ce que ce grand homme a jugé de notre Saint. Je ne sais si l'on aurait pu lui donner de plus beaux éloges; mais il est visible qu'il ne pouvait avoir de panégyriste plus recommandable, plus désintéressé, plus clairvoyant, et qui fut plus digne lui-même des louanges qu'il donne avec tant de libéralité (2). »

Lorsque le Père de la Colombière aborde le sujet de l'onction de sa piété, il dit entre autres choses. « Vous savez, Messieurs, que les écrivains même les plus spirituels, font paraître plus ou moins d'onction dans leur manière d'écrire, selon que les sujets qu'ils ont à traiter en sont plus ou

(1) *Sermons du P. de la Colombière, tom. III, Lyon,* 1757, *p.* 175.
(2) *Ibidem, p.* 177-178.

moins susceptibles ; mais à l'égard de notre Saint, il n'est point de terre ingrate, point de matière stérile ; son cœur est comme une fournaise d'amour où s'échauffe, où se fond tout ce qui y entre, quelque dur, quelqu'inflexible qu'il puisse être ; dès qu'un sujet a passé par ses mains, il y prend une teinture de dévotion qui semble lui être naturelle ; la trempe de son esprit est comme ces mines qui communiquent leurs vertus et leurs qualités à l'eau qui les touche, ou qui en approche dans son cours. Voilà pourquoi le grand évêque de Genève dit un jour que quelque estime, quelque vénération qu'il eût pour le Docteur angélique, il préférerait toujours l'École de saint Bonaventure à l'École de saint Thomas, parce que, quoique saint Thomas lui parut avoir autant et peut-être plus de lumière, saint Bonaventure lui paraissait avoir plus d'ardeur. J'aimerais mieux, disait ce saint prélat, être séraphin qu'être ange ; savoir moins, et aimer un peu plus (1). »

Ce que saint François de Sales donnait comme un sentiment personnel, le bénédictin Jean Trithême le regardait comme une vérité incontestable. « Bonaventure, dit ce célèbre abbé de Spanheim, a écrit de nombreux opuscules, aussi profonds que dévots. Par les paroles remplies de ferveur dont il se sert, il embrase autant la volonté du lecteur, d'amour pour le Christ, qu'il éclaire son intelligence des vérités saintes A cause de cela, aucun Docteur de son temps ne peut lui être comparé pour l'utilité des ouvrages, si l'on considère l'esprit du divin amour et de la dévotion chrétienne qui parlent en lui. Il est profond sans être diffus, sagace sans être subtil, élégant sans être vain, rempli du feu de la charité sans aucun orgueil. De là vient qu'il y a plus de sécurité à le lire, plus de facilité pour celui qui aime à le comprendre, plus d'utilité à s'attacher à lui, plus de suavité et plus d'avantages à le cultiver. Beaucoup exposent la Doctrine, beaucoup prêchent la dévotion ; peu, dans leurs livres, enseignent l'une et l'autre. Bonaventure les a tous surpassés, car chez lui la Doctrine forme à la dévotion et la dévotion enseigne la Doctrine. Si donc vous voulez allier la

(1) *Ibidem*, *p.* 205-206.

science à la dévotion, vous devez vous attacher à l'étude de ses ouvrages (1). »

Après de tels témoignages portés par de tels hommes, nous croyons bon de nous arrêter. Les auteurs que nous pourrions encore citer n'ont rien dit de mieux, et ils l'ont dit avec moins d'autorité peut-être. Remarquons seulement que leurs jugements, comme tous ceux que nous venons de produire, regardent autant le Théologien que le Maître de la vie spirituelle.

La vie spirituelle est pourtant la partie où saint Bonaventure, de l'avis de tous, a excellé. Sans aucun doute, le Docteur séraphique est un grand Théologien, mais il est particulièrement un *grand Maître de la vie spirituelle.* Le Père Honoré de Sainte-Marie nous a déjà dit combien sa Doctrine spirituelle était complète et universelle ; mais il lui reconnaît trois autres qualités, que nous ne pouvons passer sous silence.

C'est d'abord la sûreté et la solidité. « Plusieurs spirituels, dit le Père Honoré, ont donné dans quelques extrémités, ou du moins dans des expressions qui ne sont pas assez justes. Ils ont composé divers traités mystiques qui sont ou trop diffus ou trop serrés. D'autres qui sont obscurs, trop embarrassés, peu intelligibles. D'autres qui sont tout remplis de pensées abstraites, d'allégories outrées, et d'expressions éloignées de la manière ordinaire de s'énoncer ».

Les écrits de saint Bonaventure n'ont aucun de ces défauts : la solidité, l'ordre et la clareté en sont le propre caractère. Il ne s'éloigne jamais des principes de la Théolo-

(1) « Scripsit multa et profunda et devotissima Opuscula, quibus ardentia verba proferens, non minus affectum legentis in Christi amore accendit, quam intellectum doctrinis sanctis illuminat : omnes enim sui temporis doctores utilitate operum facile præcellit, si spiritum divini amoris et christianæ devotionis in eo loquentem attendas. Profundus est, non verbosus; subtilis, non curiosus ; disertus, non vacuus ; flammantia, non inflantia verba proferens. Unde et securius legitur, facilius ab amante intelligitur, utilius frequentatur, dulcius et fructuosius retinetur. Multi doctrinam proferunt, devotionem prædicant multi, pauci scribendo libros docuerunt utramque. Bonaventura autem et multos superavit, et paucos, dum ejus Doctrina devotionem, et devotio instruit doctrinam. Si ergo et doctus vis esse, et devotus, illius Opusculis esto intentus. » (*De Scriptoribus Ecclesiasticis*).

gie, ni des sentiments des Pères. Il explique les choses les plus difficiles et les plus sublimes avec les termes ordinaires, et les rend aussi intelligibles qu'il est possible, eu égard au sujet ».

« Il garde partout un juste milieu, sans que la multitude et l'importance des matières grossissent son ouvrage, et sans que leur briéveté et leur excellence l'empêchent de les traiter avec l'étendue requise ».

C'est ensuite la piété qui accompagne toujours la Doctrine : « Ses livres, poursuit le Père Honoré, remplis du feu de l'amour divin, n'embrasent pas moins le cœur de ceux qui les lisent qu'ils éclairent leurs esprits des plus vives lumières, qui sont deux qualités qui se rencontrent rarement dans ceux qui composent des livres, et qui sont réunies dans ce saint Docteur, comme Trithème l'a très bien observé ».

C'est enfin d'être comme un résumé fidèle de la Doctrine spirituelle, de la Tradition catholique et des Pères de l'Église. « Enfin, ajoute le P. Honoré, on ne doit pas considérer la Doctrine de saint Bonaventure, comme celle d'un Docteur particulier ; mais comme le miroir fidèle, et une vive expression de la science des Pères, et de l'ancienne Tradition de l'Église touchant la vie contemplative. Il n'avance presque jamais rien qui ne soit soutenu de l'autorité de l'Écriture sainte, de saint Ambroise, de saint Jérôme, de saint Jean Chrysostôme, de saint Jean de Damas ; mais plus ordinairement de saint Augustin, de saint Grégoire pape, de saint Bernard, et des autres auteurs mystiques qui ont fleuri avant lui. Il a même des opuscules tout entiers qui ne sont qu'un tissu de leurs expressions, et de leurs propres paroles. On peut dire en quelque manière, que la Doctrine du séraphique Docteur, en matière de spiritualité, a pour garant toute l'antiquité (1) ».

Ce jugement explique la grande autorité de la Doctrine de saint Bonaventure près des Maîtres de la vie spirituelle. Les uns ont recommandé sa Doctrine spirituelle; d'autres ont jugé quelques uns de ses opuscules dignes de commen-

(1) *Tradition des Pères et des auteurs ecclésiastiques sur la contemplation... par le R. P. Honoré de Sainte-Marie, Carme Deschaussé, tom. I. Table Historique et Chronologique... p.* 53-54.

taires ; d'autres encore l'ont étudié avec fruit et se sont formés à son école ; d'autres enfin ont cherché à former un cours complet et méthodique d'ascétisme en ne se servant que de ses ouvrages (1).

Comme couronnement de tous ces éloges donnés par les hommes les plus compétents à la Doctrine théologique et spirituelle de saint Bonaventure, disons un mot des trois ouvrages qui ont tout particulièrement excité l'admiration de la postérité : le *Breviloquium,* l'*Itinéraire de l'âme à* et *Dieu les Six ailes du Séraphin.*

Gerson aurait voulu que l'on imposât aux étudiants en Théologie d'apprendre tout d'abord le *Breviloquium* et l'*Itinéraire de l'âme à Dieu*, comme on imposait aux grammairiens de savoir Donat sur les parties du discours, et aux élèves de Logique, les petites Sommes de Pierre l'Espagnol (2). La raison qu'il en donne, c'est que toute louange est inférieure à leur mérite : « *Laus omnis inferior est his duobus opusculis, quorum vim agnoscere etiam sola credulitate non parvus est profectus* (3).» Dans sa lettre à un Frère Mineur, il y répète à peu près le même éloge, lorsque parlant de l'Itinéraire de l'âme à Dieu il dit : « *cujus opusculi immo operis immensi laus superior est ore mortalium* (4).

Dans une autre lettre adressée à un religieux de la Grande Chartreuse, Gerson exalte peut-être encore davantage ces deux ouvrages, car il déclare que rien ne leur est supérieur. « *Cujus opuscula duo, ut lecturam et alios tractatus ejus interim prætteream, tanta sunt arte compendii divinitus composita, ut supra ipsa nihil, Breviloquium noto et Itinerarium* (5) ». Il indique ensuite que ces deux ouvrages

(1) *Prodromus... lib. II, cap. XVII, p.* 126-127.

(2) « Sicut apud grammaticos Donatus de partibus orationis, et apud logicos Summulæ Petri Hispani traduntur ab initio novis discipulis ad memoriter recolendum, etsi non statim intelligant, sic apud theologicos discipulos Breviloquium Bonaventuræ, quod incipit : *Flecto genua*, videretur valde salubriter imponendum juncto Itinerario suo mentis in Deum, quod incipit : *In principio primum principium* ». (*Opera omnia... tom. I, p.* 533. — *De examinatione Doctrinarum.*

(3) *Idem, Ibidem.*

(4) *Ibidem, p.* 554. »

(5) *Apologetica sive Responsiva venerabilis Magistri Joannis... Ad quemdam monachum domus Carthusianæ Majoris — De libris legendis seu frequentatibus a religiosis. Ibid. p.* 571.

procèdent d'une manière bien différente. En effet le *Breviloquium* part de Dieu, premier principe, pour de là passer à la contemplation des autres vérités admises par la Foi et par la raison ; tandis que l'*Itinéraire* se sert des créatures pour s'élever jusqu'à Dieu par six degrés ou voies plus parfaites les unes que les autres. En terminant sa lettre, Gerson fait une déclaration qui donne le plus grand poids à ses louanges et à ses conseils. Depuis plus de trente ans il étudiait assiduement ces deux Opuscules ; et tous les jours son intelligence découvrait de nouvelles lumières et son cœur goûtait de nouveaux charmes dans cette étude (1).

Le traité des *Six Ailes du Séraphin* a été particulièrement remarqué et tenu en grande estime par les Pères de la Compagnie de Jésus. Ils le regardent comme l'un des meilleurs traités sur le gouvernement de la vie religieuse, aussi ils désirent vivement que les religieux, et surtout les Supérieurs, l'étudient avec soin. Le commentaire des règles de la Compagnie de Jésus par le Père Jules Nigronius, italien, contient les paroles suivantes : « Saint Bonaventure a laissé à la postérité un livre d'or, intitulé : des *Six Ailes du Séraphin* et qui contient la science du gouvernement religieux. Comme il est conforme à notre esprit et aux règles de conduite de la Société, le P. Claude a ordonné de le faire immer et de le répandre dans toutes les Provinces, pour que tous les religieux et surtout les Supérieurs puissent étudier et mettre en pratique la Doctrine d'un si grand homme (2).»

Un Jésuite espagnol, le Père Jean-Paul Fontius est non

(1) Confiteor itaque et ego in insipientia mea pro conclusione responsivæ epistolæ, ne ultra in longum vertat, quod a 30 annis et amplius citra volui habere familiares mihi prædictos tractatulos sæpe legendo, sæpe ruminando, etiam usque ad verba, nedum sententias. Et ecce hac ætate, hoc otio velut ad votum, vix perveni ad initium gustus eorumdem, qui et repetiti semper mihi novi fiunt et placent, juxta illud Flacci de poëmate vel imagine compositis eleganter, decies repetita placebit ». (*Idem, Ibidem, p.* 571-572.

(2) « Sanctus Bonaventura reliquit posteris libellum aureum de *Sex Alis Seraphim,* quo continetur religiosæ gubernationis magisterium. Tunc, quia conformis est spiritui nostro, congruitque cum modo procedendi Societatis, jussit P. N. Claudius typis excudi, ac per omnes provincias disseminandi, ut nostri præsertim Superiores eum evolverent, ac doctrinam tanti viri ad praxim referrent. » (Comment. Regularum communium Soc. Jesu, part. 2, num. 66.).

moins élogieux. Dans son commentaire sur ce traité il dit : « Dans notre Congrégation de la Société de Jésus nous estimons à un si haut prix ce traité *des Six Ailes,* que, dans nos bibliothèques, il occupe une place analogue à celle qu'occupent les livres de notre Institut (1). »

Nous avons sous les yeux une traduction de cet opuscule, faite par le Père Jean Cornuty, S. J., sous ce titre bien significatif : *Le Prélat accompli par le Docteur séraphique S. Bonaventure, ou Traité des Six Ailes du Séraphin...* Paris, 1682. Chaque aile représente l'une des qualités exigées des Supérieurs. C'est ainsi que le Docteur séraphique traite successivement du zèle de la justice, de la piété ou de l'affectueuse bienveillance envers les inférieurs, de la patience, du bon exemple, de la discrétion et enfin de l'esprit de dévotion. La réunion de tant et de si belles qualités ferait facilement d'un Supérieur un prélat accompli. Un si parfait exemple méritait d'être offert aux méditations et à l'imitation des religieux de la Compagnie de Jésus. La conduite des Supérieurs Généraux de l'illustre Compagnie ne nous surprend donc point ; nous voudrions seulement qu'elle rencontrât de nombreux imitateurs.

La conclusion de tout ce que nous venons de dire, c'est que Sixte-Quint, en proclamant saint Bonaventure l'un des premiers et des principaux Docteurs de la sainte Église, n'a fait que se conformer aux jugements déjà portés par les Souverains Pontifes ses prédécesseurs, par les Conciles, par les Universités et par les hommes les plus éminents.

3° *La Doctrine de saint Bonaventure, comme celle des plus illustres Docteurs, doit être employée dans l'enseignement public et privé.*

Les conséquences de cette élévation de notre Saint à la dignité de Docteur de l'Église, sont excessivement importantes au point de vue de sa Doctrine. Pour s'en convaincre, il suffit de lire attentivement ces paroles de Sixte-Quint : « Comme nous espérons dans le Seigneur que les écrits de ce séraphique Docteur seront d'un grand secours, ainsi que

(1) In nostra Religione Societatis Jesu (quæ in materia de Libris aliquod tenet votum) tanti pretii tractatum hunc *de Sex Alis* existimamus, quod in nostra Bibliotheca eumdem fere locum, quem nostri Instituti libri obtinent. » (*Mysticus Seraphim in Proœmio circa finem.*)

nous le désirons vivement, pour former à la piété et à la dévotion le clergé et le peuple chrétien, nous ordonnons que ses livres, ses commentaires, ses opuscules, tous ses ouvrages enfin, selon qu'ils sont mis au jour par nos presses du Vatican avec le plus grand soin possible, comme nous l'avons dit plus haut, soient cités et employés comme ceux des Docteurs de l'Église les plus illustres « *qui eximii sunt,* » non-seulement en particulier, mais en public, dans les Universités, les Académies, les Collèges, les Écoles, dans les leçons, les discussions, les explications, les conférences, les discours, dans toutes les autres études ecclésiastiques et exercices chrétiens (1). »

Sixte-Quint ne pouvait formuler plus explicitement son désir de voir la Doctrine de saint Bonaventure enseignée et propagée dans la sainte Église. Ce vœu, bien que parfaitement connu, n'a jamais été annulé ou abrogé par aucun de ses successeurs. Tout dernièrement encore Léon XIII, dans sa bulle *Æterni Patris,* citait avec éloge plusieurs passages des lettres décrétales de Sixte-Quint. Il proposait au monde catholique, il est vrai, de suivre le Docteur Angélique, mais sans abroger pour cela ce qu'avait dit et écrit Sixte-Quint des œuvres de saint Bonaventure.

Pour nous, la Doctrine de saint Bonaventure mérite toujours les éloges que lui a décernés Sixte-Quint, l'estime et l'affection qu'il a cherché à lui concilier. Personne ne peut donc trouver mauvais que dans la sainte Église quelqu'un, et surtout un enfant de saint François, se conforme au désir ardent de ce grand pape.

(1) Litter. decret. *Triumphantis Hierusalem*, § 15.

CHAPITRE IV

Richard de Middletown

Richard de Middletown est, dans l'ordre chronologique, le troisième Maître de l'École franciscaine. Il est mort peu de temps avant Scot, mais tous ses ouvrages ont précédé ceux du Docteur subtil. Scot était encore enfant, que déjà Richard enseignait publiquement, composait ses Commentaires sur le livre des Sentences, et était appelé à dirimer certaines controverses théologiques soulevées par ses Frères. A peine saint Bonaventure a-t-il disparu, que le nom de Richard apparaît dans l'histoire de l'Ordre. Il est, pendant les vingt-cinq dernières années du XIIIe siècle, l'interprète le plus autorisé des Doctrines franciscaines. A ce point de vue ses ouvrages méritent un examen sérieux.

Ils donnent, en effet, l'intelligence des Maîtres qui l'ont précédé, et tout particulièrement des écrits de saint Bonaventure et d'Alexandre de Halès. Ils aident également à faire comprendre Scot, et un certain nombre de ses opinions. Si ce témoin de la Tradition n'avait pas été négligé et comme oublié, il n'aurait pas été si facile de dénaturer certaines décisions du Concile de Vienne, et de prêter à Scot, dans la question de la pluralité des formes, un rôle de novateur que l'histoire lui refuse absolument. Nous nous proposons d'aborder ces divers sujets, quand nous aurons fait connaître le célèbre Docteur franciscain.

§ 1

Vie et autorité de Richard de Middletown.

1° *Richard professeur à l'Université de Paris.*

Une profonde obscurité enveloppe la naissance, le lieu d'origine et la jeunesse de Richard. Le début de l'article que Daunou lui consacre dans l'*Histoire littéraire de France*, le prouve surabondamment. « Middleton, Middelton, Middletown est un nom commun à plusieurs lieux des Iles Britanniques : aussi ne sait-on pas bien où est né le Docteur à qui il sert de surnom, et qu'on appelle en latin *Richardus mediodunensis,* plus souvent de *Media Villa.* Sixte de Sienne et Pits le font Écossais ; suivant la plupart des autres écrivains qui ont parlé de lui, il appartenait à l'Angleterre proprement dite. Nous manquons aussi de renseignements positifs sur la date de sa naissance et sur ses parents, quoiqu'on ait dit que sa famille subsistait, reconnaissable encore au XVIe siècle ; hypothèse qu'il nous paraît impossible de justifier par aucun indice de quelque valeur (1). Les auteurs franciscains ne nous apprennent pas à quelle époque il entra dans leur Ordre, ni en quel couvent il fit profession. Il n'est aperçu dans l'histoire que lorsque sorti des écoles d'Oxford, il se distingue dans celles de Paris, comme étudiant et comme Maître. Son adolescence et sa jeunesse ayant été consacrées à l'étude des arts libéraux, des sciences philosophiques, du droit canon, de la Bible, de la Théologie, et toute cette instruction ayant fort étendu l'esprit pénétrant dont la nature l'avait doué, il brilla dans les disputes scolastiques, et

(1) Cette hypothèse n'est pas aussi dénuée de fondement que veut bien le dire Daunou. Elle repose sur le témoignage de Dempster qui assure que de son temps, la famille de Richard subsistait encore. « Quam familiam suo etiam tempore extasse scribit Dempsterus, qui lib. 12, num. 912, uti Pitseus in Scriptoribus Anglis ætate 14, hunc *Scotum dicit.* » (*Supplementum ad Scriptores trium Ordinum S. Francisci, p.* 633.)

acquit ensuite, par ses leçons, une plus haute renommée (1). »

Richard de Middletown ne se contenta donc pas d'étudier et de se faire recevoir Docteur à l'Université d'Oxford. Si brillante que fut cette Université au XIIIe siècle, alors que parfois ses cours étaient fréquentés par trente mille étudiants (2), elle n'avait pas la prétention de surpasser, ni même d'égaler l'Université de Paris. Elle se contentait du second rang. Aussi les hommes les plus remarquables d'Oxford se faisaient un devoir de venir terminer leurs études à Paris. Personne, nous dit Antoine Wood, ne croyait avoir reçu une éducation complète, s'il n'avait passé plusieurs années dans ces deux Universités (3). Comme Alexandre de Halès, comme Roger Bacon (4), Richard prit le chemin de Paris, désireux de se perfectionner dans la connaissance des sciences divines et humaines. C'est dans cette ville seulement, et alors qu'il était Frère Mineur et professeur, que l'histoire nous fait connaître les faits les plus importants de sa vie.

Les Commentaires de Richard sur le livre des Sentences, révèlent la date de leur composition, et par conséquent l'époque précise de son enseignement à l'Université de Paris. Une expression, relative à une bulle de Martin IV, prouve que le célèbre Docteur franciscain commentait le IVe livre du Lombard peu après l'année 1281. En effet, à la dix-septième distinction du IVe livre, Richard veut démontrer que tout pénitent absous par un prêtre, légitimement autorisé à entendre les confessions, n'est pas tenu de se confes-

(1) *Histoire littéraire de France. Ouvrage commencé par des religieux Bénédictins de la Congrégation de Saint-Maur et continué par des membres de l'Institut. tom. XXI, p.* 128.

(2) *Historia et antiquitates Universitatis Oxoniensis, lib. I, p.* 84 *et* 149.

(3) *Ibidem, p.* 84.

(4) Voici comment Wood raconte le départ de Roger Bacon pour l'Université de Paris. « Collecto itaque largo eruditionis viatico, *Lutetiam, quo doctiores Angli, maxime vero Oxonienses conferre se solebant, profectus est.* Sed neque solus iter suscepit, nam illum comitati sunt viri per plures literati, quique literas etiamnum sitirent. Apud Gallos agens Rogerus haud otiose annos impendit, neque ad Theologiæ tantum et linguarum, verum etiam Mathematicæ, Medicinæ, Legum et Historiæ studium se convertebat. » (*Historia et antiquitates... lib. I, p.* 136.)

ser de nouveau à son propre pasteur. A l'appui de son opinion il cite le privilège accordé par Martin IV aux Frères Prêcheurs et aux Frères Mineurs. Or la bulle *Ad fructus uberes,* qui concède ce privilège, est de décembe 1281 ou de janvier 1282. Cette distinction dix-septième n'a donc pas été commentée par Richard avant la fin de l'année 1281. Elle n'a pas dû l'être longtemps après, et cela pour deux raisons. La première, parce que Richard dit que ce privilège a été concédé tout récemment « *ex privilegio speciali noviter emanato* (1). » La seconde, parce qu'il ne fait pas la plus petite allusion aux discussions et oppositions que ne tarda pas à susciter en France, la concession de ce nouveau privilège.

On se figurerait difficilement, à notre époque, de quel œil jaloux certains membres de l'Université et du clergé voyaient toute faveur accordée aux deux nouveaux Ordres. Ce dernier privilège, si nous en croyons Flack Frankowitz, plus connu sous le nom de *Flacius Illyricus,* et Godefroi de Fontaines, chancelier de l'Université de Paris, provoqua trois nombreuses réunions au mois de décembre 1283. Le Cardinal Simon de Beaulieu, archevêque de Bourges, le chancelier Godefroi de Fontaines, et l'évêque d'Amiens, Guillaume de Mâcon, s'y firent remarquer par leur animosité contre les Ordres mendiants. Les particularités de ces trois assemblées sont tellement étranges, que les continuateurs de l'*Histoire littéraire de France* croient devoir faire les réflexions suivantes, à propos de la réunion du 4 décembre 1283. « L'archevêque de Bourges s'étant levé au moment où la réunion se trouvait complète, ouvrit la séance par un sermon en latin sur la charité. Nous ne le connaissons que d'après la copie que Frankowitz dit avoir trouvée dans le traité aujourd'hui perdu de Godefroi de Fontaines contre les Ordres mendiants ; et quelques expressions très vives, prêtées à l'auteur de ce sermon, pourraient faire craindre, si on n'en avait pas d'autres exemples, qu'un écrivain protestant n'eût exagéré la véhémence des querelles survenues entre les Ordres mendiants et les prélats de France, appuyés par les Docteurs en Théologie de l'Université de Paris (2) ».

Quand bien même le protestant Flacius Illyricus aurait

(1) *In 4 dist.* 17, *art.* 3. *quæst.* 2.
(2) *Histoire littéraire de France... tom. XXI, p.* 23.

fidèlement rapporté les paroles de Godefroi de Fontaines, il faudrait encore se rappeler la réponse du Père Coëffeteau à Philippe du Plessis de Mornay, lequel avait raconté d'après ces deux autorités, ce qui s'était passé aux assemblées dont nous parlons. « Ce Godefroy des Fontaines, dit l'illustre Dominicain, sur la foy duquel Duplessis nous rapporte cette dispute, estait ennemi juré de ces Ordres, veu que mesme il s'efforça, avec quelques aultres envieux, de renverser la Doctrine de saint Thomas, ce qui lui succéda peu heureusement, Cet homme donc, qui faisait profession ouverte d'inimitié contre les Ordres nouveaux, a représenté comme il lui a pleu les assemblées des prélats et de l'Université, et les harangues qui y furent faites; c'est pourquoy nous ne nous arresterons point davantage pour en examiner les particularitez (1). »

Quoiqu'il en soit, la tenue des réunions parait certaine. Or comme Richard n'en parle pas, comme il ne fait aucune allusion aux débats qui suivirent la concession de ce privilège, on se trouve encore amené à conclure, par voie de déduction, qu'il venait en effet d'être octroyé. Sbaraléa a donc raison de dire que Richard termina son Commentaire peu après l'année 1281, c'est-à-dire en 1282 ou 1283.

Daunou, sur l'autorité de Bale, ne craint pas d'affirmer, que l'enseignement de notre Docteur ne fut pas tout-à-fait irréprochable. Après avoir fait de Richard cet éloge que nous avons rapporté plus haut « il brilla dans les disputes scolastiques, et acquit ensuite par ses leçons une plus haute renommée » il ajoute : « On vantait particulièrement son habileté à expliquer les textes les plus obscurs. Toutefois Bale et du Boulay disent que son enseignement, quelquefois très élevé, ne laissait pas de comprendre des choses inutiles ou même pernicieuses : « *Grandia quædam, sed minus utilia, atque utinam non perniciosa, Parisiis docuit.* » Il n'en fut pas moins surnommé le Docteur solide, très fondé, copieux, authentique (2). »

Daunou semble justement étonné de tous ces titres décernés à Richard. Il est étrange, en effet, de voir un Maître,

(1) *Réponse au livre intitulé* Le Mystère d'iniquité *du sieur Duplessis, in-fol.*, 1614, *p.* 1000-1001.

(2) *Histoire littéraire... tom. XXI, p.* 128.

dont l'enseignement ne savait pas éviter les questions inutiles et même pernicieuses, honoré du surnom de Docteur *solide, très fondé, authentique.* Daunou se serait évité un pareil étonnement, s'il avait fidèlement traduit le texte de Bale, accepté par du Boulay. Celui-ci reconnaît à Richard de Middletown une grande pénétration d'esprit, une dextérité peu commune dans la solution des objections, une connaissance approfondie du droit canon. « *Ingenio accutissimus erat, et in altercationibus sophismatum solvendus subtilissimus. Jus canonicum apprime didicit* ». Il s'approprie ensuite les paroles de Bale, qui ne s'appliquent nullement à tout l'enseignement de Richard, comme chacun peut en juger. « *His fulcitus armis, inquit Balæus, grandia quœdam, sed minus utilia, atque utinam non perniciosa, Parisiis iste in conspectu Sorbonicorum Rabbinorum disputavit, docuit et exposuit.* » A moins donc de restreindre à ces discussions, auxquelles assistaient des Maîtres juifs ou autres, tout l'enseignement du docte franciscain, il est pour le moins inexact de dire, d'une manière générale, que sa Doctrine rènfermait des choses inutiles et pernicieuses.

Nous nous demandons même, s'il ne serait pas plus conforme à la vérité de nier, que de restreindre les allégations de Bale. Bien des raisons nous y engagent.

Pas plus Wadding et Sbaraléa que Wood, ne parlent de ces prétendues controverses. De plus les écrits connus de Richard, c'est-à-dire son commentaire sur les Sentences et ses *Quodlibétiques*, loin de manifester une tendance pour les questions inutiles et pernicieuses accusent un caractère tout opposé. Le Docteur Scheeben dit avec beaucoup de raison : « L'anglais Richard Middletown... a laissé un commentaire sur les *Sentences* et les *Quodlibétiques*. Comme saint Thomas, il procède avec beaucoup de calme et de pénétration et se rapproche plus de ce dernier que les autres théologiens franciscains par la Doctrine et la manière de la concevoir (1) ».

Si, à ces caractères intrinséques, nous ajoutons le témoignage des historiens, il sera difficile d'ajouter foi aux paroles de Bale. Les historiens, en effet, s'accordent géné-

(1) *La Dogmatique... tom. I, p.* 670.

ralement à voir dans notre Docteur l'une des gloires des Universités d'Oxford et de Paris. Qu'il nous suffise de citer les paroles de Wood et de Leland.

Dans son histoire de l'Université d'Oxford, Antoine Wood range Richard au nombre des théologiens les plus remarquables de la fin du XIIIe siècle ; il le tient pour un homme d'une éminente Doctrine, capable de jeter un reflet de gloire sur les Universités d'Oxford et de Paris (1). Leland admire surtout son talent comme commentateur de la Sainte Ecriture. Aucun obstacle ne l'arrête, il pénètre jusqu'au sens les plus cachés, résout facilement les plus grandes difficultés, et expose clairement ce que le texte sacré renferme de plus obscur (2).

Tout le monde reconnaîtra mieux dans ces témoignages de Wood et de Leland, que dans celui de Bale, le professeur appelé par la Tradition le Docteur solide, très fondé, copieux, authentique.

2° *Richard examinateur des Doctrines de Pierre Olive.*

Nous ne savons si, en 1283, Richard de Middletown enseignait encore le Maître des Sentences à l'Université de Paris ; mais nous savons qu'en cette année sa science bien connue le désigna au choix du Ministre Général de l'Ordre, pour remplir une mission aussi délicate que difficile. Par ses paroles aussi bien que par ses écrits, le Père Pierre-Jean Olive de Sérignan avait attiré sur lui l'attention de ses Frères et de ses Supérieurs. Son amour de la règle, son zèle de la discipline régulière, le grand rôle qu'il assignait à l'Ordre de saint François dans les destinées de l'Eglise, lui avaient suscités de dévoués partisans, on pourrait même dire de fidèles disciples, non-seulement dans la province Narbonnaise, mais dans l'Ordre entier. Tous ses frères ne

(1) « Accedit ad hos (præstantissimos theologos) Richardus Middletonus, quem Doctorem solidum et profundum nominabant, quique, prout ætas illa ferebat, vir fuit doctrina excellenti ; utriusque autem academiæ ornamentum evasit, et lecturis æque ac disputationibus cum sorbonistis inclaruit ». (*Historia et Antiquitates Universitatis Oxoniensis lib. I, p.* 128, *col.* 2^e).

(2) In difficillimis S. Scripturæ locis exponendis adeofuit exercitatus, ut sæculo suo vix quisquam fuerit, qui reconditas sensus acutius penetraverit, subtilius discusserit, vel clarius exposuerit ». (*Collectan. tom. IV, p.* 264).

partageaient cependant pas cette admiration enthousiaste. Les uns, hommes de science et d'expérience, remarquaient dans le jeune bachelier de la Sorbonne, une tendance à aggraver les obligations de la Règle et à exagérer les lois de la discipline ; ils trouvaient sa Doctrine peu sûre dans l'exposition des textes des Sentences et des saints Livres. Ceux-là se tenaient sur la réserve et désiraient être fixés sur la valeur de ses écrits et de ses paroles. Les autres, portés à un relâchement qui allait s'accentuant de jour en jour, désireux d'accommoder la Règle aux secrètes inclinations de leur cœur, trouvaient inopportuns et gênants ces appels réitérés à la réforme, à une vie plus austère et plus pauvre. Ils voulaient descendre, et ce jeune novateur prétendait les obliger à monter. Ils tendaient à se rapprocher de la vie des autres clercs, et lui prétendait que les clercs arriveraient un jour à imiter le dépouillement des Frères Mineurs. Des tendances si opposées eurent chacune des partisans, convaincus, souvent passionnés, quelquefois violents. Chacun défendit ses opinions avec ardeur ; de là des querelles interminables, de regrettables divisions entre les Frères du même Ordre, et des exagérations de Doctrine.

Nous n'avons pas ici à raconter les malheureux incidents qui, dans la première moitié du XIVe siècle, révélèrent au monde une sérieuse décadence de l'Ordre franciscain ; mais nous tenons à constater que la mémoire et les écrits de Pierre-Jean Olive subirent les conséquences de cet état des esprits. Tandis que de saints religieux vénéraient sa mémoire, défendaient sa Doctrine, proclamaient sa sainteté, se faisaient emprisonner plutôt que de livrer aux flammes ses écrits ; d'autres poursuivaient d'une haine implacable tout ce qui restait de lui. Ils faisaient condamner et détruire ses ouvrages, ils profanaient son tombeau et jetaient au vent ses restes vénérés. Parmi ces ennemis acharnés il convient de noter le fameux inquisiteur Nicolas Eymeric, et plus tard, le peu véridique Abraham Bzovius. L'un et l'autre imputent au Père Pierre un nombre considérable d'erreurs et d'hérésies ; il font de lui un hérétique et même un hérésiarque, et cela malgré ses actes réitérés de soumission pendant sa vie, malgré sa profession de foi, si catholique, sur son lit de mort.

Dès l'année 1278, Pierre-Jean Olive, âgé seulement de

trente-et-un ans, avait dû brûler de ses mains un livre où il avait loué avec excès la Bienheureuse Vierge Marie. Il avait exécuté cet ordre du Ministre Général, Jérôme d'Ascoli, sans laisser paraître la plus légère émotion, sans témoigner le plus petit regret. Comme ses Frères lui en témoignaient leur étonnement, il leur affirma avoir éprouvé, en livrant son livre aux flammes, un plaisir égal à celui qu'il avait goûté en l'écrivant. Et pourtant Jérôme d'Ascoli, devenu pape sous le nom de Nicolas IV, déclara que le livre de Pierre-Jean Olive, contenait plutôt des singularités et des nouveautés que des hérésies. S'il s'était montré sévère envers le livre, c'était, affirmait-il, pour éprouver la vertu de l'auteur et calmer son ardent enthousiasme (1).

Quatre ans plus tard, en 1282, de nouvelles plaintes furent formulées contre la Doctrine du Père Pierre, au Chapitre général tenu à Strasbourg. Le Ministre Général Bonagratia ou Bonnegrâce, de saint Jean en Percher, près de Bologne, recueillit, dans les *Quodlibeta* et autres ouvrages du Père Olive, toutes les propositions qui lui parurent dignes de censure ; puis, lorsqu'il vint à Paris l'année suivante, il soumit ces propositions à l'examen de sept religieux, Docteurs ou Bacheliers de Paris. Nous voyons figurer parmi ces Docteurs le Provincial de la Province de France, puis les Pères Arlot de Prato en Toscane et Jean Minius de Murrho dans la Marche, qui devaient bientôt succéder au Père Bonnegrâce dans la charge de Ministre Général. Mais le plus remarquable de ces théologiens fut sans contredit le Père Richard de Middletown.

Tous ces Docteurs se livrèrent à une étude approfondie des propositions qui leur étaient soumises, et crurent devoir en noter quelques unes comme dangereuses et malsonnantes. Dans une lettre adressée à tous leurs Frères et munie du sceau de chacun d'eux, ils firent connaître les Sentences qu'ils avaient portées. Cette lettre fut remise au Ministre Général, qui se dirigea vers Avignon pour exiger la soumission du Père Olive et de ses partisans (2).

(1) *Annales Minorum, ann.* 1278, *n°* 27.

(2) « Anno Domini 1283 idem Generalis (Bonagratia de Bononia) juxta definitionem Argentinensis Capituli, visitando Parisiis venit, et omnia quæ in Doctrina Fratris Petri (de Oliva) male sonare videbantur, recolligens, ipsa determinanda et examinanda exposuit Fratribus Draconi, Minis-

Si on s'en rapportait uniquement à la *Chronique des vingt-quatre Ministres Généraux*, on serait tenté de croire que la soumission du Père Olive fut complète et absolue. Elle dit, en effet, qu'il se conforma en tout aux décisions des sept Docteurs, approuvant ce qu'ils avaient approuvé, condamnant ce qu'ils avaient condamné (1).

Si Pierre-Jean Olive obéit tout d'abord à ce sentiment, il ne tarda pas à modifier sa ligne de conduite. Un document ignoré de Wadding, mais relaté par Du Plessis d'Argentré, le démontre clairement. C'est une défense, datée de Nîmes, et composée en 1285 par le Père Olive lui-même. Dans cette défense il cherche à justifier sa Doctrine et à donner une explication favorable aux propositions condamnées par les sept Docteurs Franciscains.

Il commence très adroitement par protester de sa grande révérence envers ses juges (2). Mais cette révérence, ajoute-t-il, ne peut lui imposer le devoir d'accorder à leurs décisions une obéissance analogue à celle que réclame la Foi catholique, les paroles de la sainte Écriture, les décrets

tro Franciæ, Johanni Garav, Simoni de Hensi, Arlotho de Prato, sacræ Theologiæ magistris, necnon Fratribus Richardo de Mediavilla, Ægidio de Bensa et Johanni de Murro, Parisiis Bachallariis, qui super his matura deliberatione præhabita, quædam tanquam periculosa et male sonantia reprobarunt. Quam reprobationem sub eorum sigillis universis Fratribus per litteras transmiserunt, quæ septem sigillorum littera fuit dicta. Cum qua littera dictus Generalis venit Avenionem, ut ibi dictæ Doctrinæ compesceret, quoad illos reprobatos articulos, sectatores. » (*Chronica XXIV Generalium Ministrorum ad ann.* 1283.)

(1) « Eodem tempore dictus Pater Petrus præfatam determinationem contentam in dicta littera septem sigillorum approbavit, et si quæ in oppositum dixerat his verbis revocavit : « Ego Frater Petrus Johannes in verbis Magistrorum nostrorum, quæ continentur in littera septem sigillorum, quæ ad requisitionem Vener. Patris Fratris Bonagratiæ tunc Generalis Ministri per obedientiam responderunt, credo ipsos sanum intellectum habuisse, et secundum ipsum quem credo habuisse se in verbis illis, illa verba accepto et recipio, et quidquid eis contrarium dixi vel scripsi, vel docui, revoco. » (*Ibidem.*)

(2) « Reverendis in Christo Fratribus, Fratri Arloto de Prato, Fratri Richardo de Mediavilla, Fratri Drachoni, Fratri Johanni Valensii, Fratri Symoni, sacræ Theologiæ Doctoribus : Fratri Ægidio de Baysi, Fratri Joanni de Murro, Bachalariis Domûs Parisiensis, homuncio peccator vilissimus dictus Frater Petrus Joannes Olivi, eam reverentiæ plenitudinem, quam decet Magistros et Patres tantos et tales. » (*Collectio Judiciorum de Novis Erroribus... tom. I, p.* 226-227.)

du Souverain Pontife ou d'un Concile général. « *Hinc est, carissimi Patres, mihi valde venerabiles, et merito reverendi ac metuendi, quod, quamvis ego abominandus homuncio, ne dicam, respectu Dei, sed etiam respectu vestri, sim nihil; et, si dici queat, minus quam nihil: ex hoc tamen a me obedientiam talem exigere aut exigendam consulere non debetis, ut vestris dictis, quamvis solemnibus, quamvis reverendis, tanquam catholicæ fidei, aut velut Scripturæ sacræ eloquiis, aut tanquam determinationi Romani Pontificis, vel Concilii generalis, omnino debeam subdi: nisi enodatione, luce clariori, primitus innotescat vestrum dictum esse vere dictum catholicæ Fidei, et Scripturæ sacræ* (1). »

Après ce préambule destiné à justifier ses observations, Pierre-Jean Olive fait d'abord remarquer que les écrits incriminés ont été publiés contre sa volonté. Il se plaint ensuite de la rigueur de la sentence qui atteint non-seulement ses écrits, mais encore sa personne. Or sa Doctrine et sa personne lui paraissent mériter plus d'indulgence. Il ne comprend pas qu'il ait pu être condamné sans avoir été entendu, sans avoir été admis à répondre de ses paroles, à en expliquer le sens véritable. Sa conduite passée, ses sentiments bien connus, son amour ardent de l'Église Romaine, de la Foi catholique, de la Règle de saint François et de son Ordre, auraient dû être pris en considération et peser un peu dans la balance (2). Mais puisqu'il a été condamné sans avoir pu se justifier de vive voix, il veut au moins le faire par écrit.

Dans ce but il passe en revue toutes les propositions incriminées, il examine la nature de la sentence portée, il

(1) *Ibidem, p.* 227.

(2) « Miror satis, quomodo tam rigidus processus est contra me actus ; et quomodo tam solemnis, tamque inusitata sententia, tamque diffamatoria per viros solemnes est data, me super his omnino irrequisito : saltem, an omnino sub illis verbis ego illa scripsissem ; et, an sub tali sensu seu intentione, qualis mihi imponitur, vel sub alia, scripserim vel dixerim illa. Cum omnia jura tam civilia, quam canonica clament, quod reus ante debeat audiri, quam sententialiter condemnari ; et præcipue in causa, quæ Doctrinam veritatis et Fidei catholicæ tangit : et potissimum, ubi per evidentia signa et opera patet, quod talis semper fuit, et est zelator constans et fervidus Romanæ Ecclesiæ, et Fidei ejus, et omnimode puritatis Regulæ suæ, ac Ordinis sui. » (*Ibidem.*)

expose les diverses significations que peuvent avoir les propositions, et il est rare qu'il ne leur en trouve pas une bonne et une mauvaise. Naturellement il revendique pour sa Doctrine la signification jugée bonne, et il rejette l'autre.

Pierre Olive procède d'une manière peu différente, lorsqu'il arrive aux propositions formulées par ses examinateurs. Ces propositions exprimaient la Doctrine qu'il était tenu de professer et à laquelle il devait souscrire. La déclaration suivante revient souvent à la suite de chaque proposition : « Cette Doctrine, je l'accepte dans tel ou tel sens, et s'il m'est arrivé de dire le contraire, ce que je ne crois pas, je le révoque. » Parfois il nie d'une manière absolue avoir jamais formulé, dans son enseignement ou ses écrits, les propositions censurées.

Cette justification du Père Pierre n'était pas de nature à apaiser les esprits et à terminer le conflit ; mais elle eut pour résultat de faire comprendre à tous, que l'on avait peut-être eu tort de le condamner, sans avoir entendu ses raisons et ses explications. En cette même année 1285, le Père Arlot de Prato fut nommé, au Chapitre de Milan, le onzième Ministre Général de l'Ordre. Il voulut terminer cette question de Doctrine, laissée en suspens par la mort du Père Bonagratia, et qui passionnait et divisait les esprits. Pierre-Jean Olive fut appelé à Paris, et là, devant le Ministre Général et les Pères Richard de Middletown et Jean de Murrho, il eut toute liberté pour se disculper et convaincre ses juges de son innocence.

Comme dans sa défense écrite, le Père Pierre déclara qu'il avait été accusé injustement sur plusieurs points. Pour ceux qui lui étaient reprochés à bon droit, il les défendit par de nombreuses et fortes raisons. Un jour qu'il avait été prié de justifier son sentiment sur la nature de Dieu, dont il était accusé de méconnaître l'unité et la simplicité, il apporta des preuves si nombreuses et si fortes que ses juges étonnés ne purent sur-le-champ lui opposer une réponse satisfaisante (1).

Cette vigoureuse défense du Père Olive, sur l'un des points les plus graves de l'accusation, ne fut peut-être pas sans influence sur l'issue du débat. Toujours est-il que ses

(1) *Annales Minorum, ann.* 1285, *n°* 5.

juges ne se pressèrent pas de porter leur sentence, et la mort du Père Arlot de Prato étant bientôt survenue, aucune décision ne fut prise. L'accusé se retira sans être justifié, mais aussi sans être condamné.

Une question se pose naturellement : Pierre-Jean Olive méritait-il réellement d'être condamné? Il est incontestable que toutes les propositions censurées ne le sont pas justement. Les disciples de saint Thomas ne seraient pas peu surpris d'en trouver quelques unes admises par leur Maître et par toute son École.

Quel est le disciple fidèle de saint Thomas qui, aujourd'hui encore, n'admette que Dieu ne peut créer la matière première sans l'unir à une forme quelconque? Tous souscriraient à cette conclusion formulée par Goudin dans sa Philosophie : « *Videtur fieri non posse, etiam de potentia Dei absoluta, ut materia existat sine forma. Ita tenet S. Thomas quodl. 3, art.* 1. » « *Quod, inquit, aliquod sit et non sit, a Deo fieri non potest, neque aliquid involvens contradictionem ; et hujusmodi est materiam esse sine forma.* » *Idem habet* 1ª*p. q.* 66, *art.* 1. *aliisque in locis* (1). » Et cependant cette proposition figure au nombre de celles que les sept Docteurs ont jugées dignes de censure.

Pour se disculper, Jean Olive ne s'abrite pas derrière l'autorité du Frère Thomas, comme il le fait dans d'autres circonstances. La raison en est bien simple. A la fin du XIIIe siècle, les opinions du Docteur angélique, au sujet de la matière et de la forme, n'étaient pas toutes tenues en grande estime. Avant les sept Docteurs Franciscains, les Universités d'Oxford et de Paris s'étaient permis d'en censurer quelques unes, comme nous aurons occasion de le constater. Pour toute justification, le Père Pierre se contente de dire qu'il n'a ni embrassé, ni rejeté l'opinion blâmée. Voici ses paroles. « *De hoc in quæstionibus de materia recitavi duas opiniones ; nullam earum asserens ; sed solum in fine dicens, quod si in hoc aliqua contradictio implicatur, Deus hoc non potest. Si autem non implicatur quod Deus hoc potest* (2) ».

(1) *Philosophia juxta inconcussa tutissimaque divi Thomæ Dogmata, Auctore P. F. Antonio Goudin Ord. Præd. tom. II, Physicæ. pars* 1ª, *Disp. I, qu.* 2, *art.* 4, *p.* 111).

(2) *Collectio Judiciorum de Novis Erroribus... tom. I, p.* 232.

Les opinions du Frère Thomas n'étaient pas les seules qui eussent dû trouver grâce devant les examinateurs. Wadding, d'après Ubertin de Casal, prouve que la plupart des opinions émises par le Père Pierre-Jean Olive ne lui étaient pas personnelles. Si elles n'étaient pas toujours conformes aux sentiments universellement admis, elles étaient du moins professées de son temps dans la sainte Eglise, et plusieurs ont conservé leur probabilité jusqu'à nos jours. Mais Wadding va trop loin lorsqu'il cherche à absoudre le Père Pierre de toute erreur (1). Nous verrons, en parlant du Concile de Vienne, que son opinion sur l'union de l'âme et du corps fut condamnée par la sainte Eglise.

Ubertin de Casal, tout en se glorifiant d'avoir eu pour Maître dans la vie spirituelle Pierre-Jean Olive, tout en se proclamant redevable envers lui de grands progrès dans la vertu et de précieuses connaissances sur les douleurs intérieures du Cœur de Jésus (2), croit cependant devoir ajouter cette petite restriction : « *Non tamen hunc perfectum Doctorem, quem rationabiliter tantum hunc commendo, in aliquibus dictis suis sequor : quia aliquando bonus dormitat Homerus : nec omnia omnibus data sunt* (3) ». Ces paroles d'un disciple et d'un admirateur indiquent assez, qu'il y a un choix à faire dans la Doctrine du Père Pierre, et qu'il faut veiller, en cueillant les roses, à se préserver des

(1) *Annales Minorum, ann.* 1297, *n°* 36-48.

(2) « Affuit tunc cum prædictis magistris practicis seraphicæ sapientiæ (id est vir Deo plenus Petrus de Senis et devotissima virgo Cæcilia de Florentia) Doctor speculativus et Christi vitæ defensor præcipuus Deo charissimus frater Joannes Olivi qui nunc felici transitu ut spero regnat in cœlis. Qui me modico tempore, spiritu Jesu præveniente, sic introduxit ad altas perfectiones animæ dilecti Jesu et suæ dilectissimæ Matris et ad profunda Scripturæ et ad intima tertii status mundi et renovationis vitæ Christi, ut jam ex tunc in novum hominem mente transiverim. Sed et exteriori vita satis videbar aliqualiter reformatus. Nam docuit me, prius interius docente Jesu, in omni lumine cujuscumque scientiæ, quam maxime in altis veritatibus theologiæ et in omni aspectu cujuscumque creatæ naturæ quasi ubique intueri Dilectum, et meipsum semper sentire cum Jesu mente et corpore crucifixum. Et tunc tota Christi vita non sparsim sed simul colligebatur in ejus passione et cruce, et in omni actu vitæ suæ mihi occurrebat Jesus semper cruce transfixus, et quasi inter abyssales cordis sui dolores sæpius submergebar.» (*Arbor vitæ crucifixæ Jesu. Prologus primus.*)

(3) *Ibidem.*

épines « *ex iis rosam excerpi, sentibus omissis.* » C'était le conseil que donnait le pape Sixte IV, lorsqu'il permit de lire ses livres (1).

3° *Richard précepteur de saint Louis de Toulouse.*

A partir de l'année 1285 ou 1286 Richard de Middletown ne paraît plus s'être occupé des écrits de Pierre-Jean Olive. Vers cette époque, l'obéissance lui confia un emploi qui le retint de longues années loin de Paris. Charles II, roi de Naples, de Sicile et de Jérusalem, avait demandé aux Frères Mineurs de se charger de l'éducation du jeune Louis, son second fils. Ils acceptèrent cette importante et délicate mission, et choisirent pour la remplir des religieux aussi remarquables par leur science que par leur piété. « Ces Maîtres, dit l'un des auteurs de la vie de Saint Louis de Toulouse, furent Richard de Middletown, Docteur de l'Université de Paris, et l'un des plus savants théologiens de son siècle ; Guillaume de Falgaria et Pons Carbonel, dont les lumières égalaient les vertus. Ils étaient d'abord chargés seuls de l'éducation du jeune Louis ; mais l'art d'élever un Prince renfermant plusieurs objets, le roi leur réunit dans la suite Guillaume de Monier, gentilhomme provençal, en qualité de gouverneur, et Jacques d'Euse ou d'Ossat, en celle de précepteur : c'est le célèbre d'Ossat de Cahors, qui, de Prévôt de Barjols, fut fait évêque de Fréjus, archevêque d'Avignon, enfin Cardinal et Souverain Pontife sous le nom de Jean XXII (2) »

Comme Richard, Guillaume Falgaria ou Fauger d'Aquitaine était un célèbre théologien de son temps. Il a laissé un abrégé des Commentaires de saint Bonaventure sur le Livre des Sentences. Nommé Vicaire général de l'Ordre par Martin IV, à la mort du Père Bonagratia, il fut conservé dans cette charge par le Chapitre général, tenu à Milan en 1285 (3). L'importante fonction dont il était revêtu, ne l'empêcha pas de concourir à l'éducation du jeune prince.

Cette éducation commencée à Naples devait se continuer

(1) *Annales Minorum, ann.* 1297, n° 35.

(2) *La vie de saint Louis, religieux de l'Ordre de saint François et évêque de Toulouse, par un citoyen de Brignolle. Avignon* 1780. *Livre premier, p.* 6.

(3) *Chronica XXIV Generalium Ministrorum.*

à Barcelone. Le roi Charles II avait été fait prisonnier, en 1285, dans un combat naval contre l'armée de Pierre, roi d'Aragon. Dès l'année suivante, il obtint de son vainqueur de pouvoir appeler près de lui à Barcelone Louis, le second, et Robert, le troisième de ses fils. Ces deux enfants, dont l'aîné avait à peine douze ans, dirent adieu à leur mère et furent conduits à Barcelone en compagnie des Pères Richard de Middletown et Guillaume Fauger. Le Père Pons Carbonel leur fut adjoint, croyons-nous, dans cette dernière ville, et il devint le confesseur et le directeur du royal élève.

Pendant deux ans, Louis et Robert se livrèrent à l'étude près de la prison de leur père, et contribuèrent à lui rendre moins pénibles les rigueurs de l'exil et de la captivité. En 1288, un traité rendit la liberté au roi de Naples, mais à des conditions très onéreuses. Pour en assurer l'exécution, le roi d'Aragon exigea la remise de nombreux otages, parmi lesquels on voit figurer les princes Louis et Robert, avec leur frère Raymond Bérenger. Pendant sept ans ces trois princes restèrent enfermés soit au fort Montcathan à Barcelone, soit au château de Sura. Enfin le traité de 1295, conclu entre le roi de Naples, Charles II, et le roi d'Aragon, Jacques II, leur rendit la liberté.

Louis était alors dans la vingt-et-unième année de son âge ; il avait déjà reçu la tonsure et les ordres mineurs, et il n'attendait plus que la permission de son père, pour entrer dans l'Ordre de saint François. Il était aussi arrivé au terme de ses études profanes et sacrées. Un contemporain, auteur anonyme de sa vie, publiée par les Bollandistes, nous dit avoir assisté, la septième année de sa captivité, à un examen public qu'il passa avec honneur à Barcelone devant les hommes les plus doctes de la cité (1).

Pendant les longues années de sa captivité, le jeune Louis s'était autant formé à la vertu qu'à la science. Non

(1) « Nam illo duntaxat septennio suæ captivitatis, quo perpetua consuetudine Fratrum Minorum utebatur, qui illum in disciplinam acceperant, tantos fecit progressus, nedum in litteris humanioribus, verum etiam in sacris, ut in corona etiam doctissimorum virorum prudenter respondere posset (uti ipse vidi Barcinone), et argute disputare. » (*Acta Sanctorum*, 19 *augusti*. *Vita sancti Ludovici Tolosani, auctore anonymo synchrono*, *cap.* 2.)

content d'écouter les leçons de ses Maîtres, il aimait à s'associer à leurs exercices de piété. C'est ainsi qu'il avait obtenu, nous disent ses historiens, de pouvoir interrompre le sommeil de la nuit, à l'exemple des Frères Mineurs, pour chanter les louanges de Dieu. Il recherchait aussi la société des hommes doctes et vertueux, et il aimait à suivre leurs conseils. Richard de Middletown était l'un de ces hommes dont le jeune prince recherchait la compagnie et suivait volontiers les conseils. Il partageait cet honneur avec plusieurs autres, mais l'auteur anonyme se contente de nommer le célèbre jurisconsulte Jacques d'Ossat et le Frère Mineur Guillaume Fauger (1).

La réputation de science et de vertu de Louis d'Anjou était si bien établie, son désir de se consacrer à Dieu si universellement connu, que le pape saint Célestin voulut, dès l'année 1294, le nommer à l'évêché de Lyon. Ayant abdiqué le souverain Pontificat deux mois plus tard, cette nomination resta sans effet. Mais l'année suivante Boniface VIII le contraignit à accepter l'évêché de Toulouse. Tout ce que le saint put obtenir par ses larmes et ses prières, fut de n'être contraint à accepter le lourd fardeau de l'épiscopat, qu'après avoir fait profession dans l'Ordre de saint François. Trois jours après avoir émis sa profession entre les mains du Père Jean Minius de Murrho, l'un des sept examinateurs de la Doctrine du Père Olive, il fut proclamé évêque de Toulouse. C'était le 27 décembre 1295, et le dimanche 30 le pape lui donnait lui-même la consécration épiscopale.

Vingt mois ne s'étaient pas écoulés, que le jeune évêque de Toulouse mourait à Brignoles. Il avait étonné le monde pendant sa vie par la sublimité de ses vertus ; il l'étonna après sa mort par l'éclat de ses miracles. Sa douce figure reste, pour l'Ordre de saint François, le modèle le plus achevé de la pureté et de l'innocence. Si saint Louis de

(1) « Adhibebat in consilium familiariter Jacobum ab Osa, juris civilis clarissimum professorum : qui postquam adlectus esset in numerum episcoporum, ac deinceps in primum ordinem purpuratorum Patrum S. R. E. Cardinalium, nunc gerit sanctissimum et summum Pontificatum, dictus Joannes XXII. Magna quoque illi consuetudo cum venerabilibus Patribus Fr. Guilielmo a Fulgaria et Fr. Richardo a Mediavilla, ordinis Minorum S. Theologiæ Doctoribus et eximiis professoribus ; et plerisque aliis spectata pietate et eruditione clarissimis viris. » (*Ibidem.*)

Gonzague l'a égalé, il ne l'a certainement point surpassé. Et comme si tout devait être extraordinaire dans l'histoire de ce jeune saint, ce fut son ancien précepteur, Jacques d'Ossat, devenu pape sous le nom de Jean XXII, qui le canonisa en 1317. La mère du saint, Marie de Hongrie, vivait encore, et elle eut l'insigne honneur de voir son fils élevé sur les autels.

La destinée des religieux Franciscains, qui avaient concouru à l'éducation du jeune évêque de Toulouse, fut bien différente. Guillaume Fauger devint évêque de Viviers vers l'an 1300. Le pieux et docte Père Pons Carbonel fut victime de son attachement à Pierre-Jean Olive. Pour avoir refusé de se dessaisir de ses ouvrages, il fut incarcéré par ses Frères et mourut en prison. Dieu manifesta l'innocence et la sainteté de son serviteur par une multitude de miracles, qui s'opérèrent à son tombeau. C'est à Barcelone que son corps fut transporté après sa mort. Des hagiographes espagnols le comptent au nombre des saints de la Catalogne (1).

Pour Richard de Middletown l'éducation de Louis d'Anjou fut comme le couronnement de sa vie. A partir de l'année 1295 l'histoire perd la trace de ce grand théologien. Le silence se fait autour de sa personne et il passe les dernières années de sa vie, comme il avait passé les premières, dans une complète obscurité pour l'histoire. La date même de sa mort est incertaine. Daunou résume assez fidèlement les divers sentiments des historiens sur ce point : « On ignore, dit-il, les circonstances et la date du décès de Richard : les uns le font vivre jusqu'aux premières années du XIVe siècle ; ils le placent entre Gautier, évêque de Poitiers, décédé en 1307, et Jean Scot en 1308 (2); Moréri dit

(1) *Annales Minorum, ann.* 1297, *n°* 35.

(2) C'est le sentiment de Sbaraléa. Il l'adopte parce que dans l'ouvrage appelé la *Somme d'Asti* et qui fut terminé en 1317, Richard de Middletown se trouve placé selon l'ordre chronologique entre le Bienheureux Gautier de Bruges et Jean Duns Scot. « Artesanus... in proœmio suæ Summæ adducens auctores, doctoresque Ordinis sui, a quibus accepit, idque per ordinem temporum, hunc Richardum refert inter Gualterum episcopum Pictavien., qui obiit ann. 1307, mense januario, et Joann. Scotum ann. 1308, novembri mense defunctum ; quapropter hunc crediderim obiisse inter ann. 1307 et 1308, etsi Dempsterus dicat ann. 1300, et Waddingus ann. 1302 mortuum. » (*Supplementum ad Scriptores trium Ordinum sancti Francisci... p.* 634.)

1304; d'autres, comme Wadding, ne prolongent sa carrière que jusqu'en 1302 ; et Dempster la ferme en 1300. Nous indiquons approximativement la fin du XIIIe siècle, auquel les travaux de ce théologien appartiennent : c'est à l'an 1290 que Trithème et du Boulay attachent sa célébrité. Son nom se lisait inscrit avec ceux de quelques illustres Docteurs, autour de la tombe de Jean Scot à Cologne (1). »

4° *Autorité de Richard de Middletown.*

Vers l'époque où la personne de Richard disparaissait comme insensiblement de la scène du monde, un curieux document nous fait voir que ses Commentaires sur le Lombard étaient du nombre des livres usuels, dont se servaient les élèves de l'Université de Paris. Ce document de l'année 1302 ou 1303, et publié pour la première fois, croyons-nous, par M Charles Jourdain, fixe aux libraires le prix des manuscrits concédés aux étudiants. Or à côté des manuscrits qui contenaient le texte des divines Écritures, des traités des Pères, nous voyons quelques-uns des Commentaires sur le texte sacré et sur le Livre du Lombard par les principaux Docteurs scolastiques du XIIIe siècle. Les Commentaires théologiques du Frère Richard y sont indiqués, ainsi que plusieurs ouvrages de Théologie et d'Exégèse du Frère Bonaventure. Il est à noter que ce dernier se trouve désigné sous le nom de Frère de Bonne Fortune (2). Voici ce que nous trouvons sur Richard de Middletown.

(1) *Histoire littéraire de France... tom. XXI, p.* 129.

(2) Il est à regretter que Bonelli n'ait pas eu connaissance de ce document presque contemporain du Docteur séraphique, et qui lui attribue un nombre relativement considérable de commentaires sur les livres de la sainte Ecriture. Il aurait su en profiter contre Casimir Oudin et contre tous ces critiques qui abusent de l'argument négatif.

« Hæc sunt scripta Fratris Bone Fortune, de Ordine Fratrum Minorum scilicet :

Postille super Lucam ; continent pecias LXXIII; III sol.
Item, Postille super Canticum Canticorum; XVIII pec.; VIII den.
Item, Postille super librum Proverbiorum ; continent pec.; XXXVII; XV den.
Item, Postille super Canticum Canticorum; XV pec.; VIII den.
Item, Postille super librum Sapientiæ; X pec.; VI den.
Item, Postille super Apocalypsim; XXIII pec.; XV den.
Item, Postille super Epistolas canonicas ; XV pec.; VIII den.
Item, super Sententias ; pro primo : II sol.; pro secundo : IIII sol.;

Opera fratris Richardi
In primo Sententiarum : XXXIX pec. ; XXXII den.
Item, in secundo Sententiarum : LXI pec. ; IIII sol.
Item, in tertio : LVII pec. ; III sol. et X den.
Item, in quarto : XXIII et V pec. ; V sol., IIII den. (1).

Pour comprendre ces quelques lignes, il est bon de savoir que deux indications accompagnent le titre du manuscrit : son prix et son étendue. Le prix du manuscrit se soldait en deniers et en sous d'or. Son étendue se calculait d'après le nombre des pièces ou cahiers *peciæ*. Sans pouvoir déterminer exactement ce que contenait une pièce à l'Université de Paris, nous savons qu'à Bologne une pièce comprenait huit pages de deux colonnes chacune. Chaque colonne se composait de soixante-deux lignes, et chaque ligne de trente-deux lettres. Il ressort du document dont nous nous occupons, qu'à l'Université de Paris les pièces n'avaient pas toutes la même étendue. Il y est fait mention de six pages et de sept pages.

Comme on le voit, même après les immortels écrits d'Alexandre de Halès, d'Albert-le-Grand, de saint Bonaventure et de saint Thomas, les ouvrages de Richard n'étaient pas dédaignés à l'Université de Paris. Ils y occupaient, avec ceux de Gilles de Rome, de Henri de Gand et de Pierre de Tarentaise, une place distinguée. Daunou consent à reconnaître que Richard a joui autrefois d'une grande renommée. « Sa renommée, dit-il, aujourd'hui éteinte, resplendissait en 1415, lorsqu'au Concile de Constance on invoquait son autorité contre les Doctrines de Wiclef. Son témoignage eut le même poids en 1432, au Concile de Bâle, où le Frère Prêcheur Jean de Raguse, dans un discours sur la communion des deux espèces, le citait comme un grave et profond auteur : *Item Richardus de Mediavilla, doctor profundus et magnæ auctoritatis in scholis.* Depuis, il a reçu de

pro tertio : II sol. ; pro quarto : II sol, » (*Index Chronologicus Chartarum pertinentium ad historiam Universitatis Parisiensis, studio et cura Carol. Jourdain. In-fol. p. 74. Hachette*, 1862.) Disons, puisque nous parlons de saint Bonaventure, que, d'après ce document, le *Pharetra* ne saurait lui être attribué.

(1) *Ibidem.*

pareils hommages dans la Somme historique de saint Antonin, dans le *Manipulus curatorum* de Gui de Montrocher, et en d'autres livres de Théologie qui, à vrai dire, ne trouvent guère plus de lecteurs (1). »

Nous nous garderons bien de chercher à enlever aux partisans des idées de Daunou l'innocente satisfaction de croire que la renommée de Richard est éteinte à tout jamais, et que ses admirateurs sont ensevelis dans un éternel oubli. Nous nous contenterons d'exhumer de ces ouvrages, qui ne trouvent guère plus de lecteurs, quelques-uns de leurs témoignages. Du reste Daunou est assez indulgent pour ne pas affirmer que cet oubli est mérité.

Saint Antonin, dans sa Somme historique, range Richard parmi les théologiens de premier ordre de l'Ordre de saint François. Voici ses remarquables paroles : « *Inter doctores etiam solemnes sacri ordinis Minorum adnumeratur frater Richardus de Mediavilla, qui scripsit egregie super quatuor libros Sententiarum. Et in quarto Sententiarum ostendit se fuisse etiam valde peritum in jure canonico, frequenter allegando jura cum Glossis* (2). »

Si saint Antonin a été frappé de la grande science canonique contenue dans le commentaire du quatrième Livre des Sentences, d'autres ont remarqué sa grande science théologique. Le Père Ange Rocca de Camerino, religieux de l'Ordre de saint Augustin, le place parmi les plus grands théologiens. D'après ce savant, qui fut l'un des Docteurs choisis par Sixte-Quint pour travailler à la grande édition vaticane des œuvres de saint Bonaventure, quatre théologiens se partageraient la gloire d'avoir excellé dans l'exposition des divers livres des Sentences. La palme appartiendrait à Scot pour le premier Livre, à Gilles de Rome pour le second, à saint Bonaventure pour le troisième, à Richard de Middletown pour le quatrième (3).

Denys Ryckel, plus connu sous le nom de Denys-le-Chartreux, place lui aussi Richard de Middletown parmi les

(1) *Histoire littéraire de France... tom. XXI, p.* 129.

(2) *Lib. III, tit. XXIV, cap. VIII,* § 1. *p.* 772. — *Lugduni* 1586.

(3) « In primum excellit Scotus : in secundum Ægidius : in tertium Bonaventura : in quartum Richardus de Mediavilla. » (*Præfatio ad opus sui Ægidii Romani super secundum sententiarum, edit.* 1581).

principaux commentateurs du Livre de Pierre Lombard. Dans le Prologue de son propre Commentaire il indique le but qu'il se propose. Il ne veut pas, dit-il, composer un nouveau Commentaire, car il trouve, non sans raison, que le nombre de ceux qui existent déjà est considérable, trop considérable peut-être. Les nouveaux Commentaires ont, en effet, l'inconvénient de faire oublier ou négliger les anciens qui leur sont pourtant bien supérieurs. Pour éviter de donner dans l'écueil qu'il signale, Denys-le-Chartreux se propose de commenter ce livre comme Pierre Lombard l'a compris. Tout le monde sait que l'ouvrage du Maître des Sentences n'est qu'un tissu de textes des Saints Pères, coordonnés d'après un plan conçu et exécuté par l'auteur. L'ouvrage de Denys-le-Chartreux ne doit donc être qu'un résumé des travaux faits sur le Lombard par les commentateurs les plus remarquables du XIIIe siècle (1). Aussi le voyons-nous, sur chaque question, apporter le témoignage et citer de longs extraits des ouvrages d'Albert-le-Grand, d'Alexandre de Halès, de saint Thomas, de saint Bonaventure, de Scot, de Gilles de Rome, d'Henri de Gand, de Pierre de Tarentaise, d'Ulric de Strasbourg, et enfin de Richard de Middletown. Dans aucun ouvrage de Théologie les opinions de Richard n'occupent une place aussi considérable que dans le célèbre Commentaire de Denys-le-Chartreux. Seul il aurait suffi à sauver de l'oubli la mémoire du grand Docteur Franciscain, quand bien même ses ouvrages seraient restés inédits, comme ceux d'Ulric de Strasbourg.

En terminant, rapportons un distique que nous a légué la Tradition. Il nous montre dans Richard ce que l'École Franciscaine a reconnu en lui : un grand Théologien, un

(1) « Quia vero jam quasi innumerabiles super ipsum sententiarum librum scripsisse noscuntur, et adhuc quotidie aliquid scribunt, etiam plus forsitan quam expedit, dum per scripta quædam novorum minus præclara, scripta antiquorum præclariora minus curantur, leguntur, et exquiruntur : hinc intentio mea est in opere isto, ex commentariis et scriptis doctorum magis authenticorum, famosiorum, et excellentiorum, quamdam facere extractionem, et collectionem, atque doctorum illorum mentem in unum volumen redigere, quatenus sicut ipse textus libri sententiarum ex verbis, et documentis sanctorum Patrum est collectus : ita et opus istud ex doctrinis, et scriptis prætactorum super librum Sententiarum scribentium, adunetur. » (*Divi Dionysii Carthusiani in quatuor Libros Sententiarum. Proloqus. Venetiis*, 1584.)

Maître à l'école duquel les Docteurs sont allés puiser les plus salutaires Doctrines.

Hauserunt veteres claro de fonte Richardi,
Doctoresque novi qui meliora docent.

§ 2

La pluralité des formes dans l'homme et la définition du Concile de Vienne.

Tout élève de Philosophie scolastique apprend, par son manuel, que le Concile général, tenu en 1311, à Vienne en Dauphiné, a porté un décret sur l'union de l'âme et du corps dans l'homme. Il peut encore savoir que ce décret a été porté pour condamner la Doctrine de Pierre-Jean Olive; car sur ce point l'accord est assez général parmi les auteurs. Ce qu'il sait moins, c'est précisément ce qu'il importe le plus de savoir. Il ignore, en effet, et beaucoup d'élèves en Théologie ignorent comme lui, qu'elle a été la Doctrine qu'a voulu proscrire le Concile.

Jusqu'à ces derniers temps, chacun répondait à cette difficulté, selon les secrètes inclinations de son cœur. Ceux qui ne tenaient pas à trouver dans cette définition une confirmation du système scolastique sur la matière et la forme, ne faisaient condamner par le Concile, que la pluralité des âmes dans l'homme. Certains disciples de saint Thomas, au contraire, prétendaient découvrir dans cette définition et une preuve en faveur du système scolastique sur la composition des êtres, et une arme contre les adversaires de l'unité de forme.

Son Éminence le Cardinal Zigliara a mis un terme à quelques-unes de ces fantaisies, par un consciencieux travail, publié en 1878, sur la définition dogmatique du Concile de Vienne (1). Dans la seconde partie de son ouvrage,

(1) *De mente Concilii Viennensis in definiendo dogmate unionis animæ humanæ cum corpore deque unitate formæ substantialis in homine, ... auctore P. F. Thoma Maria Zigliara Ordinis Prædicatorum, Romæ ex typographia polyglotta S. C. de Propaganda Fide*, 1878.

il établit, sur les meilleurs témoignages, la vérité de cette proposition : *le dessein du Concile n'a pas été de condamner directement la pluralité des âmes dans l'homme, mais seulement de définir la nature de l'union qui existe entre l'âme et le corps* (1).

Une brochure du Père Dominique Palmieri apprit bientôt au monde savant, contre qui était dirigée cette puissante démonstration (2). Comme dans son cours au Collège Romain, le savant Jésuite avait soutenu un sentiment opposé, il crut devoir chercher à légitimer l'interprétation donnée par lui au décret du Concile de Vienne. Ses remarques n'ont pas, selon nous, ébranlé la thèse du savant Dominicain. Nous doutons même qu'elle puisse être ébranlée par aucune attaque, parce que nous la croyons conforme à la vérité historique.

Dans la troisième partie de son ouvrage, le cardinal Zigliara cherche à prouver l'unité de forme ; mais il a bien soin de déclarer, tout d'abord, que cette question n'est pas du domaine de la Foi, et qu'elle doit être dirimée par les seules lumières de la raison. Il n'est pas inutile de citer cette déclaration, qui a son importance dans les circonstances actuelles. « *Anima humana,* dit-il, *est vere, per se, essentialiter et immediate forma specifica, seu forma substantialis corporis nostri. Hæc veritas evidenter rationis humanæ naturali lumine demonstratur, et ad fidem nostram certissime pertinet, uti declaravimus in tota superiori*

(1) Mens concilii fuit non damnare directe dualismum animarum in homine sed definire naturam unionis animæ humanæ cum corpore. » (*Pars altera, cap. III, p.* 96).

(2) Agimus tantum de interpretatione canonis Viennensis. Interea ut in hoc opere (de Mente concilii Viennensis) auctoris mentem intelligas juverit legere eorum opera, adversus quos scriptum est, e. g. opus P. Ramière, (*L'accord de la Philosophie de S. Thomas et de la science moderne, etc.*) cujus legenda est potissimum italica versio propter eruditas notas ab editore adjectas, edita sub initium hujus anni Romæ typis de Propaganda Fide; quod opus utile maxime est imo necessarium ad doctrinarum veterum notitiam claram assequendam; et opus P. Batalla « (*La lettre de Mgr Czacki et le Thomisme. Paris, rue Bonaparte,* 68.) » (*Animadversiones in recens opus de Mente Concilii Viennensis excerptæ ex tractatu de Deo creante et elevante nuper edito a Dominico Palmieri S. J. cum quadam brevi defensione ejusdem auctoris. Romæ ex typographia Polyglotta, S. C. de Propaganda Fide,* 1878).

parte. Sed hac indubie admissa veritate, quæstio inter Scolasticos movebatur : utrum in homine anima humana sit unica forma substantialis, vel præter ipsam admittenda sit alia forma substantialis, quæ dicatur forma corporeitatis, quia corpore nostro daret illud esse corporeum, quod certissime habet. »

« *Et consulto moveo quæstionem de sola forma corporeitatis ne ea quæ salva fide controvertuntur inter catholicos cum iis confundantur quæ tum fide tum ratione suscipienda sunt ut certissima a catholicis, et extra omnem controversiam posita* (1). »

Ces paroles font d'autant plus d'honneur à celui qui les a écrites, qu'elles sont en opposition formelle avec les affirmations de la plupart des adversaires de l'opinion de Scot. Voici comment Sansévérino termine sa démonstration contre la forme de corporéité. « La Doctrine de Henri de Gand et de Scot sur l'union de l'âme et du corps, soit en elle-même, soit de la manière dont le Père Tongiorgi l'a modifiée et défendue, est non-seulement opposée aux vrais principes de l'Anthropologie, mais elle nous paraît peu conforme aux définitions des papes Clément V, Léon X et Pie IX, car, suivant ces définitions, l'âme est *par soi essentiellement* et *immédiatement* la forme du corps. Mais Henri de Gand, Scot et Tongiorgi, comme nous l'avons montré ci-dessus, enseignent, sinon en propres termes, du moins par le fait et en réalité, que l'âme n'est la forme du corps que *médiatement* et *accidentellement*. Donc la Doctrine de Henri de Gand et de Scot, sur l'union de l'âme et du corps considérée soit en elle-même, soit de la manière dont l'a expliquée le Père Tongiorgi, ne concorde nullement, à notre avis, avec les définitions des Souverains Pontifes que nous venons de citer (2). »

Le grand philosophe napolitain a été rarement aussi mal inspiré que dans cette circonstance. Il fait intervenir la Foi dans une question qui lui est complètement étrangère. Il met sur le même pied deux opinions, dont l'unique point de ressemblance est de ne pas admettre le sentiment de

(1) *De Mente Concilii Viennensis... Pars tertia, cap. I, p.* 137, *n°* 186-187.
(2) *Eléments de la Philosophie chrétienne, par G. Sansévérino. — Ouvrage traduit par A. Coriolano. tom. III, Anthropologie, p.* 72, *n°* 89.

saint Thomas. Pour tout le reste, l'opinion de Tongiorgi diffère absolument de l'opinion de Scot. La première n'a rien de scolastique, la seconde, au contraire, est entièrement conforme aux principes de l'École sur la composition des êtres. Sansévérino enfin se vante d'avoir démontré ce que, ni lui, ni aucun autre, n'a encore démontré, ce que personne ne démontrera probablement jamais. Il a bien pu, après beaucoup d'autres, s'appuyer sur l'un des principes admis par saint Thomas, et déduire très logiquement de ce principe, que toute forme venant après la première, est nécessairement accidentelle. Mais il ne lui était pas permis d'ignorer que ces principes d'École, admis par les uns, rejetés par les autres, n'ont aucune force vraiment démonstrative et ne produisent jamais la certitude. Leur puissance se borne à rendre une opinion plus ou moins probable.

Pour rester dans la vérité, Sansévérino aurait dû s'exprimer sous cette forme conditionnelle, ou sous toute autre forme analogue : Si Henri de Gand et Scot admettaient nos principes sur l'union de la matière et de la forme; s'ils croyaient comme nous, que l'Église désigne nécessairement la matière première lorsqu'elle parle du corps, ils devraient renoncer à leur forme de corporéité pour que l'âme humaine soit réellement la forme du corps non pas seulement *accidentelle* et *médiate* mais bien *essentielle* et *immédiate*.

Comme ces deux conditions paraissent destinées à ne jamais se réaliser, la forme de corporéité est loin d'être menacée par les preuves de raison. Depuis longtemps déjà, les Thomistes connaissent les arguments des Scotistes, comme les Scotistes connaissent ceux des Thomistes. Ni les uns, ni les autres ne sont effrayés des arguments de la partie adverse, parce qu'ils ont à opposer à ces preuves de dialectique, des réponses qu'ils jugent pleinement satisfaisantes.

La question, soumise aux seules lumières de la raison, menaçait donc de prendre rang parmi celles que Dieu a livrées aux disputes des hommes. Pour peser dans la balance et pour brusquer la solution, des Philosophes n'ont pas craint de faire intervenir la lumière de la Foi. Le cardinal Zigliara, ainsi que nous l'avons dit, a refusé de suivre ces procédés de polémique, peu en harmonie avec les données de

l'histoire, et il a rétabli la question sur son véritable terrain.

Il aurait pu faire davantage, car les documents contemporains du Concile de Vienne prouvent que les Pères ne se sont pas plus proposés de condamner la pluralité des formes dans l'homme, que la pluralité des âmes. C'est ce côté de la question, laissé dans l'ombre par l'illustre disciple de saint Thomas, que nous nous proposons de mettre en lumière. Notre but est donc de compléter, et nullement d'attaquer ou de corriger la thèse soutenue par le cardinal Zigliara.

Nous ferons appel à des documents, ou qui ont été ignorés du savant Dominicain ou qu'il a jugé bon de passer sous silence. Ces documents appartiennent à l'Ordre franciscain, et se trouvent dans les ouvrages de Scot et de Richard de Middletown. Commençons par Scot.

1° *Quelle est l'opinion condamnée par le Concile de Vienne?*

L'édition complète des œuvres de Scot renferme une réfutation magistrale de l'opinion de Pierre-Jean Olive. Si le traité *De Rerum Principio* est vraiment de Scot, comme le prouve Wadding (1), le Docteur subtil est, sans contredit, le meilleur guide que l'on puisse suivre dans la question qui nous occupe. Les paroles suivantes de Wadding, placées en tête de l'article que Scot consacre à refuter l'opinion de Pierre-Jean Olive, prouvent que cette opinion n'a peut-être jamais eu un si redoutable adversaire. « *Doctissime et latissime,* dit Wadding, *probat hic Doctor animam humanam, etiam secundum gradum ultimum rationalis et intellectivæ, esse formam specificam hominis, quod etiam brevius docet in* 4, *dist.* 43, *quæst.* 2, *repetitis sub compendio potissimis rationibus, quæ hic adducuntur. Nullum certe ego vidi, qui enucleatius et clarius hanc stabiliret doctrinam ante definitionem Concilii Viennensis, et omnibus occurreret difficultatibus, atque adversariorum rationes infringeret* (2) ».

(1) *R. P. F. Joannis Duns Scoti, Doctoris subtilis Opera Omnia... Lugduni* 1839, *tom. III. — Censura R. P. Fr. Lucæ Waddingi Hiberni in quæstiones disputatas De Rerum Principio.*

(2) *R. P. F. Joannis Duns Scoti, Doctoris subtilis, Opera Omnia... tom. III, De Rerum Principio, Quæst. IX, art. II, sect. II, p.* 65, *Scholium.*

Serait-il téméraire d'affirmer que cette thèse de Duns Scot n'a pas été sans influence sur la détermination prise par les Pères du Concile de Vienne, de condamner l'opinion de Pierre-Jean Olive ? Nous ne le pensons pas. Il est à remarquer, en effet, que le point condamné plus tard par le Concile, est ainsi jugé dans la thèse de Scot : « *Quod autem hæc positio veritati Fidei cum fundamentis circa unitatem Christi contradicat, et veritati rationis, quantum ad ultimam ejus partem, ostensum est supra : ubi quærebatur utrum anima humana uniatur essentialiter corpori* (1) ».

Fidèle à la coutume dont il s'est fait comme une loi, Scot ne nomme pas l'auteur du sentiment qu'il expose et qu'il combat. Cette omission nous oblige à démontrer que l'opinion de Pierre-Jean Olive, est bien l'opinion réfutée par le Docteur subtil. Cette démonstration n'est pas difficile. Pour qu'aucun doute ne puisse plus exister dans l'esprit de personne, il suffit de prendre, dans l'ouvrage du cardinal Zigliara, deux passages des longs extraits des *Quodlibeta* de Jean Olive, et de les comparer à l'exposé donné par le Docteur subtil.

Pierre-Jean Olive expose ainsi son opinion : « *Circa modum igitur unionis considerandum est quod pars intellectiva unitur corpori unione substantiali, non tamen formali ; unione intima et fortissima, sed non immediata ; unione etiam ordinata, sed non secundum habitudinem æquiparantiæ, sed inæqualitatis. Unitur quidem corpori unione substantiali, cum sint partes substantiales unius entis, scilicet hominis, et impossibile sit aliquam substantiam constitui ex his quæ sibi invicem non substantialiter uniuntur* (2) ».

Un peu plus loin, le même Père Olive dit encore : « *Quomodo autem hæc unio possit intelligi et esse consubstantialis ita quod non sit formalis, facile est capescere supposito quod sensitiva sit unita cum parte intellectiva in una spirituali materia, seu in uno, ut ita dicam, supposito rationalis animæ* (3) ».

Or voici comment Scot expose cette opinion : « *Est alio-*

(1) *Ibidem, Quæst. XI, art. II, p.* 91, *n°* 6.
(2) *De Mente Concilii Viennensis, Pars altera, cap. V, p.* 110, *n°* 158.
(3) *Ibidem, p.* 111, *n°* 160.

rum opinio dicentium, quod in anima humana vegetativum, sensitivum et intellectivum, sunt tres partes substantiales unius animæ in eadem materia spirituali, seu in eodem supposito rationalis animæ unitæ. Talis ergo anima habens tres partes in uno supposito rationalis animæ quantum ad partem suam vegetativam, et sensitivam, unitur substantialiter et formaliter corpori : quantum vero ad partem intellectivam unitur corpori, unione consubstantiali non formali ; unione intima et fortissima, sed non immediata ; unione ordinatissima, sed non secundum habitudinem æquiparantiæ, sed inæqualitatis ; unione quidem consubstantiali, quia corpus ex una parte, et anima humana, ex alia, cujus tres partes sunt partes substantiales unius entis, scilicet hominis ; et impossibile est aliquam substantiam constitui ex iis, quæ sibi invicem non substantialiter uniuntur ; ergo cum intellectiva sit pars substantialis hominis, oportet quod corpori substantialiter uniatur, nam pars intellectiva corpori, non alicui materiæ corporali uniri potest (1) ».

Après cet exposé fidèle, dont la conformité avec les extraits des *Quodlibeta* ne peut échapper à personne, Scot apporte les arguments qui militent en faveur de cette opinion (2). Il explique également comment, d'après l'auteur de l'opinion, l'âme s'unit au corps par une union substantielle, intime et bien ordonnée (3). On le voit, rien n'est omis de tout ce qui peut éclairer le lecteur sur l'opinion de Pierre-Jean Olive.

C'est alors seulement que commence la réfutation. Notre Docteur établit d'abord par l'autorité des Pères (4), puis par l'expérience intime (5), et enfin par la raison, que l'âme humaine est la forme du corps (6). Il trouve moyen, en prouvant sa thèse de s'élever contre l'union substantielle, au sens de Pierre Olive et de marquer nettement les différences qui la

(1) *R. P. F. Joannis Duns Scoti, Doctoris subtilis, Opera Omnia... tom. III, De Rerum Principio, quæst. IX, art. II, sect.* I, *p.* 62, *n°* 16.

(2) *Ibidem, p.* 63, *n°* 17-21.

(3) *Ibidem, p.* 64, *n°* 21-23.

(4) « Quod autem uniatur ei ut forma, hoc videntur sentire catholici tractatores. (*Ibidem, sect. II, p.* 65, *n°* 27-29.

(5) « Per experimentum, quod est omnis nostræ certitudinis principium, patet, quod intellectus forma sit hominis ». *Ibidem, p.* 66, *n°* 30).

(6) « Hoc etiam patet ratione ». (*Ibidem, p.* 66-69, *n°* 31-42).

distinguent de l'union formelle. Scot refuse ensuite à l'union prônée par son adversaire, les qualités que celui-ci lui octroyait trop libéralement. Si votre union substantielle existait, dit le Docteur subtil, elle ne serait ni intime, ni forte, ni conforme à l'ordre que vous croyez y découvrir (1). Par contre elle aurait tous les inconvénients que vous prétendez éviter (2).

Pierre-Jean Olive trouvait, en effet, de graves inconvénients à faire de l'âme raisonnable la forme du corps : c'était même là l'unique motif, mis en avant pour légitimer son innovation. D'après un principe admis par l'École, toute forme doit communiquer à la matière, à laquelle elle s'unit, son actualité et son opération (3). Or, disait Jean Olive, l'âme raisonnable ne peut communiquer au corps humain ses propriétés immatérielles et ses opérations intellectuelles. Par sa nature, l'âme humaine est libre, elle est incorruptible, elle est immortelle. Par ses opérations elle comprend les êtres matériels comme les êtres spirituels, elle agit avec liberté. Comment peut-on dire, concluait Jean Olive, que l'âme humaine communique à son corps ces qualités et ces opérations ? (4).

Ces déductions fausses obligent le Docteur subtil à faire une étude approfondie du fameux principe scolastique : « *Oportet videre,* dit-il, *quid est dicendum, et in quo sensu verificatur : Forma communicat materiæ suam actualitatem, et suum actum essendi, et suam operationem* (5) ». Il fait remarquer que les formes ne communiquent pas à

(1) *Ibidem, p.* 69, *n°* 43. Si Sansévérino avait connu cette argumentation il aurait pu s'en servir utilement contre le Père Tongiorgi, et s'éviter le tort dont nous avons déjà parlé.

(2) « Secundo dico, quod ex ista positione sequantur inconvenientia, cum dicit vitare, dicendo, quod intellectiva non est forma ». (*Ibidem, p.* 70, *n°* 47).

(3) « Ad solvendum autem motivum hujus positionis, quod non est nisi unum, vel si sint multa, ad illud unum reducuntur ; scilicet quod omnis forma communicat materiæ suæ actualitatem, et actum essendi, et operationem ». (*Ibidem, p.* 70, *n°* 46).

(4) « Ex his omnibus patet, quod omnia inconvenientia ista in hoc fundantur, quod quia forma actum et operationem communicat materiæ suæ, et nulla materia corporalis est susceptiva operationum intellectualium, nec proprietatum ; utpote libertatis, immortalitatis et similium ; propter hoc negatur quod intellectiva est forma corporis ». *Ibidem, sect. I. p.* 64, *n°* 24).

(5) *Ibidem, sect. II, p.* 72, *n°* 53.

la matière l'être et l'opération de la même manière. Il y a des différences, selon le degré de perfection de la forme. De ce que le corps de l'animal entre en participation de l'acte de sentir, il ne suit pas de là que le corps de l'homme devra également participer à l'acte de l'intelligence. De fait le corps ne participe nullement à l'émission de cet acte, qui est produit par l'âme seule, ou plutôt par sa puissance intellective. Il n'entre pas plus en communication des qualités de la partie intellective, que de ses opérations. C'est pour n'avoir pas tenu compte de ces différences que Pierre-Jean Olive s'est trompé sur l'union de l'âme et du corps, comme sur les conséquences qui en découlent (1).

Scot termine son argumentation, en répondant aux diverses preuves mises en avant par son adversaire. Ceci lui paraît peu utile, après tout ce qui a été dit. Il le fait cependant ; mais il se contente d'appliquer les principes qu'il a posés, en expliquant comment l'âme se communique au corps (2).

Cette réfutation, dont nous n'avons fait qu'indiquer les grandes lignes, montre déjà clairement qu'il s'agissait de toute autre chose, que de la pluralité des formes, dans l'opinion de Pierre-Jean Olive. Ce qui nous reste à dire de l'opinion elle-même le prouvera mieux encore.

Le cardinal Zigliara remarque avec raison que Pierre-Jean Olive expose son sentiment, sur l'union de l'âme et du corps dans l'homme, avec subtilité, d'une manière prolixe et obscure. Malgré cela il croit facile de saisir sa pensée (3).

(1) « Viso quomodo formæ substantiales, ut sunt diversorum graduum, communicant vario modo etiam eidem materiæ actum primum, jam ex hoc per immediata procedendo apparet quomodo aliter communicant actus secundos ; et ex hac pertractatione apparebit solutio omnium rationum prædictæ positionis, quia, ut aperte patet, in omnibus rationibus supponit, quod omnis forma æqualiter communicat actum primum et secundum materiæ, alioquin non concluderent : ergo sicut verum est, quod corpus sentit, ita verum est, quod intelligit, si intellectum sit forma : et tantum hic est modus arguendi fere in omnibus rationibus ». (*Ibidem, p.* 73, *n°* 57).

(2) « Nunc restat ista applicare ad rationes in contrarium factas, ut dissolvantur, quamvis per prædicta satis pateant ». (*Ibidem, p.* 75, *n°* 65).

(3) « Denique videndum est in quo Petrus Joannes reponat unionem animæ et corporis. Hac in re subtiliter loquitur, et satis verbose, et obscure ; attamen res difficilis non est ejus mentem penetrare ». (*De Mente Concilii Viennensis... Pars altera, cap. IV, p.* 119, *n°* 167).

Nous ne sommes pas de son avis sur ce point. La meilleure preuve que nous puissions donner de notre sentiment, c'est que le savant cardinal lui-même n'est peut-être pas parvenu à une complète intelligence de ce que signifiaient les mots de matière corporelle et de matière spirituelle qui se retrouvent si souvent sous la plume de Jean Olive. Par matière corporelle ce dernier n'entend nullement, comme le pense le cardinal Zigliara, la matière première en général (1), mais la matière des substances corporelles. La matière spirituelle n'exprime pas non plus, pour lui, la substance de l'âme raisonnable (2), ni son essence (3), mais seulement la partie potentielle de son essence et de sa substance.

Du reste nous n'avons qu'à suivre le Docteur subtil, si nous voulons connaître toute la pensée de Jean Olive.

A la question XIe de son célèbre traité *De Rerum Principio,* Scot se demande comment les trois degrés de la vie se trouvent dans l'âme humaine : « *Quomodo vegetativum, sensitivum et intellectivum se habeant ad animam humanam* (4). »

Après avoir cité l'opinion de Platon et de ceux qui admettent plusieurs âmes, notre Docteur expose avec autant de brièveté que de clarté le sentiment de Pierre-Jean Olive. « *Est et aliorum opinio,* dit-il, ... *quæ dicit prædicta tria se habere ad animam, sicut partes formales, unam animam integrantes... Dicit autem, quod illæ tres partes innituntur uni materiæ spirituali, in qua simul sunt communicata... Unitur autem hujusmodi anima humana corpori per vegetativum et sensitivum formaliter, et intime ; per intellectum vero intime, sed nullo modo formaliter* (5). »

Il résulte clairement de ces paroles que, pour Jean Olive, l'âme humaine se composait de trois parties formelles et d'une matière spirituelle. Ces trois parties formelles, qui correspondent aux trois degrés de la vie, étaient distinctes

(1) *Ibidem, p.* 110, *n°* 158.
(2) *Ibidem, p.* 115, *n°* 164.
(3) *Ibidem, p.* 119, *n°* 167.
(4) *Opera omnia... tom. III. De Rerum Principio. Quæst. XI, art. II, p.* 90, *n°* 4.
(5) *Ibidem, p.* 91, *n°* 6.

entre elles, ne constituaient qu'un tout intégral, et étaient reçues dans une même matière spirituelle, qui leur servait de sujet commun. Cette âme, ainsi constituée, s'unissait de nouveau au corps ou à la matière corporelle par une double union, par une union intime et formelle quant à ses parties végétatives et sensitives, par une union intime seulement quant à sa partie intellective.

Dans l'examen que fait Scot de cette opinion, tout ne lui paraît pas mériter une égale réprobation. Le mode d'union de l'âme humaine avec son corps, — union dans laquelle la raison de forme est refusée à la partie intellective, — est seul jugé digne de condamnation, ainsi que nous l'avons déjà dit, Scot le déclare opposé à la raison et à la Foi (1).

Il se montre moins sévère pour l'idée de Jean Olive, qui voulait faire des trois degrés de la vie, trois parties formelles de l'âme humaine. Cependant, nous sommes heureux de constater qu'il n'admet pas cette opinion. « *Secunda vero pars,* dit-il, *quod scilicet sint partes formales, magis est rationalis; et minora inconvenientia habet : nec tamen etiam quoad illam partem a multis conceditur esse veram* (2). » Il est du nombre de ceux qui ne la trouvent pas vraie, et cela pour plusieurs raisons. D'abord, elle n'est pas conforme aux textes des saints Pères et à l'autorité d'Aristote. De plus, par une conséquence nécessaire, elle oblige ses partisans à admettre l'existence de trois âmes dans l'homme, comme le fait remarquer le Docteur subtil dans les paroles suivantes : « *Tu autem, qui dicis quod esse vegetativum, sensitivum et intellectivum dantur a tribus partibus formalibus re distinctis in se, quamvis unitæ sint materiæ spirituali, necessario ponis tres animas* (3). » Enfin, cette opinion des parties formelles dans l'âme humaine va contre ce principe particulièrement cher à l'École scotiste : « *Si aliquid potest æque bene fieri per pauciora, sicut per plura, nullo modo talis pluralitas debet*

(1) Voir plus haut, p. 180.

(2) *Opera omnia. — Ibidem, p.* 91, *n°* 6.

(3) *Ibidem, p.* 92, *n°* 7. — Cette raison seule suffirait pour démontrer contre tous les textes accumulés dans sa brochure par le P. Palmieri, que Pierre-Jean Olive n'enseignait pas la pluralité des âmes. Si on veut, par une conséquence nécessaire, le contraindre à admettre cette erreur, c'est une preuve manifeste qu'il ne soutenait pas ce sentiment.

poni (1). » Or, il suffit que l'âme soit virtuellement multiple pour remplir toutes ses fonctions, il est donc complètement inutile de la gratifier de ces parties formelles.

Scot accepte pleinement l'existence d'une matière spirituelle dans l'âme humaine. Cette troisième partie de l'opinion de Jean Olive, loin d'être combattue, est donc défendue par le Docteur subtil. A la question IXe de son traité *De Rerum Principio*, il affirme ainsi l'avoir admise : « *Dico signanter materiam corruptibilem, quia materiam spiritualem in anima rationali posui* (2). » Il ne faudrait pas croire qu'il soit seul de ce sentiment. Au XIIIe siècle, plusieurs grands Docteurs soutenaient cette opinion, et ils l'appuyaient sur l'autorité des Pères et des anciens philosophes. Sans aller jusqu'à dire avec le matérialiste Louis Buchner : il n'y a pas de force sans matière, ces Docteurs scolastiques n'hésitaient pas à affirmer qu'il n'y a pas de substance créée sans une matière spirituelle ou corporelle.

Mais il importe de ne pas se méprendre sur la nature de cette matière des substances spirituelles, si l'on ne veut tomber dans de grossières erreurs et prêter à ces vénérables Maîtres des opinions dont ils auraient rougi.

Pour eux, la matière n'était pas nécessairement une substance ayant des parties, de l'étendue et de la pesanteur. Ses qualités essentielles se bornaient à être le principe de l'imperfection, de l'indétermination et de la passivité. Aussi lorsqu'on la considère en elle-même, faisant abstraction de toute forme, elle se manifeste aux regards de notre intelligence, comme quelque chose de simple, dit Alexandre de Halès. « *Materia secundum se considerata, est in termino simplicitatis* (3). » Les parties et la dimension, poursuit le même Docteur, lui viennent de la forme dans laquelle elle se trouve. Si donc elle est unie à une forme, dont la nature n'exige pas l'extension, elle reste sans parties, et prend alors le nom de matière spirituelle. Si, au con-

(1) *Ibidem, p.* 92, *n°* 9.
(2) *Ibidem, art. II, sect. II, p.* 72, *n°* 62.
(3) *Alexandri Alensis, angli. Doctoris Irrefragabilis Ord. Minorum summæ theologiæ. — Pars secunda, Quæst.* 80, *memb.* 2, *art. I, p.* 280. *Coloniæ agrippinæ*, 1622.

traire, sa forme exige des dimensions, elle devient étendue et prend le nom de matière corporelle (1).

Une fois que par sa forme, la matière se trouve ainsi déterminée à être soit une matière spirituelle, soit une matière corporelle, elle appartient à des genres entièrement différents. De même que le point, dit Duns Scot, ne peut jamais faire partie de la ligne, de même la matière spirituelle ne peut faire partie de la matière corporelle (2). Dans un autre endroit, il marque encore mieux toute la différence qui sépare la matière première en général, appelée par lui *primo prima,* de la matière corporelle et spirituelle. Le sujet est si grave, la Doctrine si peu connue aujourd'hui, qu'on nous pardonnera de demander au Docteur subtil cette nouvelle explication de son opinion. « *Materia primo prima,* dit-il, *abstrahitur ab omni forma, et extensione, sic quod ejus natura salvatur, seu sit extensa, seu non extensa. Per quod patet, quod materia Angeli per additionem se habet, et per quamdam communicationem ad illam, quia illa sic est privata quantitate, quod in quantum talis natura nec actu, nec potentia est extensibilis, ideo aliter est indivisibilis materia primo prima, aliter materia Angeli. Hanc autem indivisibilitatem habet materia Angeli, ut est talis determinatæ naturæ, sicut animal potest esse rationale, vel irrationale, hoc tale animal, puta homo,*

(1) « Ubicumque est forma, cujus esse determinatur circa materiam quantam : materia divisionem habet, et extensionem. Hoc etiam patet : quia si consideretur materia sine omni forma, considerabitur et sine omni extensione et dimensione, prout consideratur cum forma, consideratur in majori quantitate juxta exigentiam formæ : natura autem ignis ad salutem suæ speciei minus requirit de materia, quam natura aeris, et natura aeris quam aquæ, et aquæ quam terræ. In animabus autem et angelis secundum Damascenum et alios est ponere materiam, quæ quidem materia nullius est dimensionis : quia extensio materiæ, qua locum occupat, non est a se, sed a sua forma, eam extendente : et ideo si tota materia universi posset esse sine forma extendente eam, ut est forma in spiritibus, non occuparet locum, nisi punctalem, ut spiritus. Unde videtur dicendum, quod materia multiplicabilis est naturaliter juxta congruentiam formæ, cujus est materia. » (*Ibidem.*)

(2) « Materia autem spiritualis nullo modo potest esse pars corporalis, sicut nec punctus lineæ ». (*De Rerum Principio, Quæst. IX, art. II, sect. II, p.* 77, *n°* 70).

per unam essentiam, sic est rationale, quod nec actu, nec potentia est irrationale (1). »

Maintenant que nous savons ce que les Docteurs scolastiques du XIIIe siècle entendaient par matière spirituelle et par matière corporelle, disons en quelques mots, comment ils comprenaient leur union dans l'âme et dans l'homme.

C'était la matière spirituelle qui entrait la première en union. Elle avait pour forme les trois degrés de la vie, et constituait avec eux l'âme humaine dans son être de substance incomplète. L'âme humaine ainsi composée, s'unissait de nouveau au corps ou à la matière corporelle, et le fruit de cette union était la substance complète de l'homme. Cette seconde union était substantielle, comme la première, et toute l'âme humaine y avait la raison de forme. « *Communiter dicunt Doctores,* dit Scot, *quod tota anima, composita ex materia spirituali et forma, est forma hominis* (2). »

C'est sur ce dernier point surtout, que Pierre-Jean Olive se séparait des autres Docteurs. Il ne voulait pas que, dans cette seconde union, toute l'âme humaine eût la raison de forme; parce que la partie intellective ne lui paraissait pas apte à remplir cette fonction. Aussi la thèse de Scot tend à combattre cette erreur fondamentale et à établir la vérité opposée. La question de savoir si, dans l'âme humaine, les degrés de la vie sont réellement ou virtuellement distincts entre eux, n'occupe qu'un rang secondaire. Pour la pluralité des formes, il résulte évidemment de la thèse de Scot, que ce point n'était pas en discussion : nulle part, en effet, il n'y est fait la plus légère allusion. Du reste, s'il s'était agi de la pluralité des formes, ce n'est pas le Docteur subtil qui aurait pu s'élever contre cette opinion. Le fait seul de voir Jean Olive combattu par Duns Scot prouve donc que le point en litige n'était nullement la pluralité des formes dans l'homme.

Ceci étant bien établi, et par l'exposé et par la réfutation du sentiment de Pierre-Jean Olive, nous pourrions déjà conclure que le Concile de Vienne, qui s'est proposé, sans

(1) *Ibidem, Quæst. VIII, art. IV, p.* 54, *n°* 32.
(2) *Ibidem, Quæst. IX, art. II, sect. II, p.* 76, *n°* 69.

aucun doute, de condamner ce sentiment, n'a pu vouloir condamner ce qui n'était pas en cause. Nous pourrions également conclure que ce même Concile n'a pu confondre dans une commune réprobation, et le fauteur d'une opinion justement répréhensible, et son illustre adversaire. Mais les documents contemporains nous permettent de pousser plus avant notre démonstration. Si le Concile de Vienne s'était proposé de condamner la pluralité des formes, non seulement il aurait condamné ce qui n'était point en cause, puis frappé du même coup le partisan et l'adversaire d'une même opinion, mais il aurait encore atteint ceux qui, les premiers, ont préparé sa définition et formulé sa Doctrine. Examinons ce dernier point.

2° *La définition du Concile de Vienne a pour premiers auteurs les partisans de la pluralité des formes dans l'homme.*

Le chanoine Sansévérino a osé affirmer, ainsi que nous l'avons vu, que l'opinion de la pluralité des formes ne lui paraissait pas conforme à la définition du Concile de Vienne. Le Père Libératore, de son côté, a insinué que cette opinion pouvait très bien avoir été condamnée par le même Concile. Il convient donc d'entreprendre l'examen de cette définition. Richard de Middletown nous servira de guide dans cet examen. Ses actes et ses écrits permettent, en effet, d'apprécier à leur juste valeur, les affirmations de Sansévérino, comme les insinuations du Père Libératore.

Mais avant de nous livrer à cet examen, nous devons une mention spéciale aux paroles du Père Libératore. Il procède avec tant d'art dans ses insinuations, il atteint si bien Scot en frappant sur l'Atomisme, il parait si convaincu d'avoir anéanti l'opinion scotiste, qu'il mérite d'être entendu. La citation sera un peu longue, mais elle sera instructive.

Il paraît que l'Atomisme avait la prétention de se servir de Scot, comme d'un bouclier, pour se soustraire à la définition du Concile de Vienne. Le Père Libératore commence par dévoiler cette tactique. « Avant d'examiner en détail, dit-il, l'opinion du célèbre *Docteur subtil*, il est bon d'aller au devant d'un abus, derrière lequel s'abritent quelques auteurs modernes, afin d'échapper à la décision du Concile de Vienne, qui déclare *l'âme forme du corps*. Ils disent :

Scot, en vertu de sa théorie générale, soutenait que l'âme raisonnable, dans l'homme, était de telle sorte la forme du corps, que bien qu'elle lui communiquât le sentiment et la vie, cependant elle ne lui donnait pas l'être substantiel de corps. Or, c'est précisément ce qu'affirme l'Atomisme ; à savoir, que l'âme par son union donne la vie et la sensibilité au corps, mais le suppose constitué substance corporelle, indépendamment de l'âme. Or, l'opinion de Scot, loin d'avoir été condamnée, n'a pas même été mentionnée par le Concile. Ne peut-on pas voir dans ce silence une preuve qu'elle n'est pas contraire à sa définition ; et que, par conséquent, on ne doit pas regarder le système atomique, employé pour expliquer le composé humain, comme lui étant contraire ? (1). »

Après ce préambule, le Père Libératore déclare, qu'il n'est ni dans son pouvoir, ni dans sa volonté, de taxer d'hérésie l'opinion de qui que ce soit. « Notre jugement, dit-il, n'a d'autre valeur que celle de nos raisons, la valeur du raisonnement purement philosophique (2). » Cette déclaration nous rassure et nous permet de regarder de sang-froid ses insinuations et même ses raisonnements.

Tout d'abord le Père Libératore insinue que l'opinion de Scot, tout en n'étant pas nommée dans la définition du Concile, pourrait très bien être visée par ce décret. Voici ce petit chef-d'œuvre d'insinuation. « Cette protestation faite, nous disons, premièrement, que le Concile n'a pas fait mention de l'opinion de Scot parce qu'il n'a pas voulu mentionner aucune opinion en particulier, pas même l'opinion évidemment hétérodoxe de Pierre-Jean Olive, mais seulement définir la vérité. Il a voulu par là exclure d'un seul coup toutes les erreurs contraires déjà professées, et prévenir celles qui pourraient encore se produire. « *Ut præcludatur universis erroribus aditus... ne subintrent.* » Nous le demandons, le raisonnement qui suit a-t-il quelque valeur? Le Concile n'a mentionné ni l'opinion de Platon, ni celle d'Averroës, donc elle ne sont pas opposées à sa définition. Or, une semblable manière de raisonner en

(1) *Du composé humain. Chap. X, art. III, p.* 494. *n°* 478.
(2) *Ibidem, p.* 495.

faveur du sentiment de Scot ou de tout autre, est-elle plus recevable ? (1) »

Il affirme ensuite, avec preuves à l'appui, « que les atomistes recourent vainement à la théorie de Scot, afin d'y trouver un point d'appui à leur système, car la différence entre les deux systèmes est capitale (2). » Cette observation très juste se termine par cette nouvelle insinuation : « Il est bon de remarquer ici, dit-il, que lorsqu'on invoque une opinion *non condamnée au moins explicitement* par une définition dogmatique, il faut l'accepter telle qu'elle est, avec tous ses accessoires et ses tempéraments. Car si l'on n'en accepte qu'une seule partie et qu'on modifie les autres, c'est en vain qu'on invoque cette opinion. Il se peut très bien, en effet, que la partie rejetée soit précisément celle qui corrigeait ce sentiment et le rendait acceptable (3). »

Après avoir ainsi insinué d'abord que l'opinion de Scot pourrait très bien être condamnée par le Concile de Vienne, puis qu'elle pourrait l'être au moins implicitement, le Père Libératore l'attaque directement ou plutôt il l'exécute sommairement, et de main de maître, par ces quelques mots : « Considérons donc le sentiment des Scotistes dans sa valeur intrinsèque et au point de vue philosophique. Sous ce rapport, il ne sera pas difficile de l'écarter de la discussion. Les considérations que nous avons déjà faites montrent évidemment que l'âme ne peut s'unir au corps comme forme substantielle, si elle ne lui communique l'être substantiel — (si votre proposition signifie que l'âme ne peut être la forme du corps qu'autant qu'elle lui communiquera *tout l'être substantiel,* les Scotistes la nieront énergiquement. D'après leurs principes, il suffit à l'âme, pour être la forme substantielle du corps, qu'elle lui communique une partie de cet être) — et qu'elle ne peut lui communiquer l'être substantiel ; si l'on suppose que le corps, comme corps, possède déjà une subsistance indépendamment de l'âme — (elle ne peut lui communiquer tout l'être substantiel, oui ; elle ne peut lui communiquer une

(1) *Ibidem, p.* 495, *n°* 479.
(2) *Ibidem, p.* 495.
(3) *Ibidem, p.* 497, *n°* 479.

partie de l'être substantiel, non). — Or, c'est la conséquence du système de Scot (1). »

Si quelqu'un, après un argument de cette force, ne regarde pas le sentiment de Scot comme irrévocablement condamné, il faut qu'il soit bien difficile. Le nombre de ces esprits récalcitrants est encore assez grand. Du reste, puisque le Père Libératore trouve son argument éblouissant de lumière, d'une évidence irrésistible, pourquoi ne conserve-t-il pas le calme que donne la conscience de sa supériorité? Pourquoi ne pas savourer tranquillement la joie d'un facile triomphe, au lieu de se donner le tort d'écrire les paroles suivantes?

« Pour éviter ces inconvénients, il est inutile de dire avec lui (Scot) que le corps, par cette forme préalable de *corporéité,* ne possède qu'un acte partiel, et n'est ni individu, ni substance; ce ne sont là que de *vaines paroles.* Ces paroles, *absolument vides de sens,* ne montrent-elles pas assez clairement l'embarras dans lequel cet auteur se trouve? Et de fait, comment un acte partiel peut-il suffisamment déterminer la matière, lui donner par lui-même et l'existence et la puissance d'agir? Un être, qui a sa subsistance propre, n'est-il pas dès lors une substance? Et n'est-il pas individu par là-même que, dans sa subsistance, il est distinct de tout autre être? Ainsi, Scot unit ensemble des *notions contradictoires qui se détruisent mutuellement* (2). »

Nous nous garderons d'imiter le Père Libératore et d'invectiver contre lui. Le seul châtiment que nous nous permettrons de lui infliger, consistera à lui démontrer que ses insinuations sont fausses et ses invectives tout-à-fait hors d'à-propos.

Richard de Middletown fut, ainsi que nous l'avons dit, l'un des sept Docteurs franciscains chargés d'examiner la Doctrine de Pierre-Jean Olive. Celui-ci nous apprend que, d'un commun accord, les examinateurs notèrent ainsi son opinion sur l'union de l'âme raisonnable avec le corps : « *error periculosus notabiliter* (3) ». D'un commun accord

(1) *Ibidem, p.* 497, *n°* 480

(2) *Ibidem.*

(3) Voici comment Pierre-Jean Olive nous initie lui-même à tout ce qui concerne son opinion : « Decimum. Post hoc ponitur aliud dictum meum

également, les mêmes examinateurs formulèrent, dans la proposition suivante, la Doctrine à laquelle Jean Olive devait souscrire : « *Quod anima rationalis est* PER SE ET ESSENTIALITER FORMA CORPORIS HUMANI. *Nec tamen propter hoc sequitur, quod non sit libera, vel quod sit extensa, vel mortalis : vel quod det corpori esse immortale, et contrarium est error* (1). »

Mais la Doctrine, à laquelle Jean Olive dut souscrire, est la Doctrine même qui fut définie dans la suite au Concile de Vienne. Pour que personne ne puisse en douter, transcrivons ici le décret du Concile : « *Doctrinam omnem, seu positionem temere asserentem, aut vertentem in dubium, quod substantia animæ rationalis, sive intellectivæ, vere ac per se humani corporis non sit forma; velut erroneam, ac veritati Catholicæ inimicam Fidei, prædicto sacro approbante Concilio, reprobamus; definientes, ut cunctis nota sit Fidei sinceræ veritas, ac præcludatur universis erroribus aditus, ne subintrent, quod quisquam deinceps asserere, defendere, seu tenere pertinaciter præsumpserit, quod anima rationalis, seu intellectiva, non sit* FORMA CORPORIS HUMANI PER SE ET ESSENTIALITER, *tanquam hæreticus sit censendus* (2). »

On le voit, ce que les Docteurs Franciscains avaient proposé à Jean Olive, comme une vérité catholique, était déclaré article de foi par les Pères du Concile. Les uns et les autres proclamaient que l'âme humaine est, *par elle-même* et *essentiellement*, la forme du corps. Cette conformité de Doctrine doit déjà donner à réfléchir. Si la proposition

ex duabus quæstionibus sumptum, scilicet ea quæstione : an infantes dormientes et amentes possint exercere opera liberi arbitrii ? Et ex quæstione : an sensitiva hominis sit a generante, vel solum a creante ? Ibi enim dico : quod pars animæ intellectiva non unitur corpori ut forma; quamvis uniatur ei substantialiter. Ibi etiam dico : quod anima rationalis sic est forma corporis; quod tamen non est hoc per omnes partes suæ essentiæ; utpote non per materiam, seu per partem materialem; nec per partem intellectivam; sed solum per partem ejus sensitivam. Et ad hoc dictum... subditur magistralis sententia a latere : *Communiter, error periculosus notabiliter.* » (*Collectio Judiciorum de novis erroribus.* — *Tom. I, p.* 228.)

(1) *Ibidem, p.* 270.

(2) *Ibidem, p* 276.

définie au Concile de Vienne est en tout conforme à la proposition formulée par les Docteurs Franciscains, comment peut-elle être dirigée contre l'opinion franciscaine de la pluralité des formes? Ce qui est plus extraordinaire encore, c'est qu'elle devrait être dirigée contre ses propres auteurs. Si incroyable que puisse paraître cette assertion, elle est rigoureusement vraie. Richard de Middletown, en effet, était partisan de la pluralité des formes dans l'homme. Ce fait, de la plus haute importance pour la question qui nous occupe, est incontestable.

A la distinction XVIIe du second livre des Sentences, Richard se pose cette question : « *Utrum in Adam fuerit aliqua forma substantialis cum anima intellectiva, quod etiam quæritur de quolibet alio homine?* » A l'exemple des anciens scolastiques, il commence par donner les preuves de l'opinion adverse. Nous retrouvons là tous les arguments que nous fournissent encore les manuels de Philosophie Thomiste. Viennent ensuite trois preuves d'autorité, sur lesquelles Richard compte appuyer son sentiment. Ces preuves d'autorité sont tirées d'Aristote, de saint Jean Damascène et d'Avicenne. Richard expose alors les divers sentiments.

Le premier est celui de saint Thomas, comme chacun peut le reconnaître dans les paroles suivantes : « *Ad istam quæstionem dicunt quidam quod in homine non est alia forma substantialis, quam anima intellectiva, nec completa, nec incompleta, nec in aliquo composito uno nisi una forma tantum, dicentes esse cujuslibet substantiæ in indivisibili consistere, et formam substantialem, quæ erat educta de potentia materiæ, in adventu intellectivæ debere corrumpi, et recedente intellectiva aliam formam specificam in materia introduci, et nova accidentia prioribus similia in eadem materia causari* (1). »

Richard mentionne ensuite un second sentiment peu différent du premier. Au lieu de faire produire de nouveau les accidents qui persistent après la mort, les partisans de ce sentiment cherchent à expliquer pourquoi ces accidents ne disparaissent pas avec la forme : « *alii dicunt ad quæstionem quod in homine non est alia forma, quam intellec-*

(1) *In II, dist. XVII, art. I, quæst.* 5, *p.* 219. — *Brixiæ*, 1591.

tiva : et tamen recedente intellectiva remanent aliqua accidentia eadem in numero, quæ prius inerant propter unitatem materiæ : quia sicut dicit Avic. I, lib. Phys., cap. 6, quæ consequuntur ex parte materiæ, aliquando remanent post formam : sicut cicatrices vulnerum, et nigredo ethiopis post mortem. Et pro hac opinione videtur facere, quod dicit Commen. in lib. de Substantia orbis, secundum quod dimensiones interminatæ præcedunt formam substantialem in materia (1). »

Voici maintenant comment il expose son propre sentiment : « *Videtur ergo mihi dicendum ad quæstionem, quod in Adam fuit aliqua substantialis forma incompleta cum anima intellectiva ; et ita est in quolibet alio homine, quæ educitur de potentia ipsius materiæ ex qua et materia constituitur unum compositum incompletum, quod cum aliquibus suis accidentalibus dispositionibus incompletis, est materia proxima, et propria ad recipiendum animam intellectivam ; per quam formam, sine intellectiva, materia non potest constitui in esse stabili, et quieto, et plene terminato. Et ideo recedente intellectiva ; statim incipit fieri resolutio continua usque ad essentiam materiæ primæ naturaliter. Quod dico ad excipiendum corpus Christi, in quo talis resolutio non fuit facta virtute divina, hoc supernaturaliter prohibente. Nec etiam fuit facta in corpore Beatæ Virginis, ut pie creditur, de corpore autem Christi certum est. Nec compositum ex materia et illa forma incompleta habet plene rationem substantiæ, in quantum substantia est, nec corporis in quantum corpus est, sed tantummodo incomplete, et per quamdam reductionem ; quamvis non ita incomplete conveniat sibi ratio substantiæ, unde substantia est, sicut materiæ primæ, nec ita a remotis reducitur ad prædicamentum substantiæ. Unde per animam intellectivam non tantum constituitur homo, sub ratione qua homo, sed etiam sub ratione qua completa substantia, et sub ratione qua completum corpus, et sic de aliis. Ex prædictis potes videre quod, sic non obstante incompleta et indeterminata actualitate materiæ primæ, ex ipsa et forma elementari constituitur unum per essentiam. Ita dico quod, non obstante incompleta et indeterminata actualitate materiæ*

(1) *Ibidem, p.* 220.

proximæ et propriæ ad recipiendum intellectivam, ex ipsa (et) intellectiva constituitur unum per essentiam (1) ».

Cette opinion philosophique, ne l'oublions pas, est celle de l'un des auteurs de la fameuse formule « *anima rationalis est per se et essentialiter forma corporis humani* ». Or, aujourd'hui on vient nous affirmer qu'une telle opinion est condamnée, au moins implicitement, par cette proposition. Evidemment les uns ou les autres se trompent.

Ce grand Théologien, appelé par ses contemporains le Docteur solide, très fondé, authentique, n'a pas cru se mettre en contradiction avec lui-même, en professant publiquement l'opinion de la pluralité des formes et en obligeant Pierre-Jean Olive à souscrire la proposition définie par le Concile de Vienne, et ces modernes scolastiques, au contraire, découvrent une opposition claire et évidente entre l'une et l'autre. Qui a raison ?

Moins de vingt ans après Richard, Scot a commencé son enseignement. Comme Richard il a lutté pour faire admettre que l'âme humaine était, *par elle-même* et *essentiellement*, la forme du corps ; comme lui encore il a enseigné la pluralité des formes. Or, malgré toute la subtilité de son génie, il n'a pu découvrir qu'il détruisait d'une main ce qu'il édifiait de l'autre. C'est une preuve manifeste qu'aujourd'hui Scot est dépassé en subtilité.

Il y a mieux. L'Université d'Oxford avait condamné l'unité de forme dans l'homme avant la définition du Concile. Lorsque vint cette fameuse définition, elle ne parut pas se douter qu'elle était obligée à se retracter ; elle crut encore moins se trouver en contradiction avec une définition d'un Concile général. Il a fallu de longs siècles, un oubli profond des idées scolastiques au XIIIe siècle, pour établir entre l'unité de forme dans l'homme et la condamnation du Concile de Vienne, les liens intimes qu'on veut y découvrir aujourd'hui. Nous laissons à conclure s'ils sont légitimes et fondés.

Maintenant que l'on connaît l'origine, la raison d'être et

(1) *Ibidem*, *p.* 221. Cet exposé ne plaira probablement pas davantage au Père Libératore (*Composé humain*, *Chap. X*, *art. III*, *p.* 493, *n°* 477), que celui de Scot, mais il aura l'avantage de prouver que Scot n'était point du tout seul de son avis, comme on se plaît à le dire.

la nature de la définition du Concile de Vienne, on cessera de vouloir en faire une arme contre ses premiers auteurs et leurs propres opinions. Nous croyons qu'il sera désormais difficile de nier les propositions suivantes : 1° La définition du Concile de Vienne ne regarde en rien la question de la pluralité des formes dans l'homme. 2° La Doctrine, définie dans ce Concile, a été préparée et comme formulée par les Docteurs Franciscains, qui étaient partisans de la pluralité des formes.

Il nous reste à établir cette troisième proposition : Le Concile de Vienne ne pouvait pas raisonnablement vouloir condamner une opinion, qui était alors l'opinion commune et généralement suivie par les Docteurs et les Universités.

Notre démonstration s'est bornée jusqu'à présent à établir que, *de fait,* l'opinion de la pluralité des formes dans l'homme n'avait nullement été condamnée par le Concile de Vienne. Il nous faut maintenant passer à l'examen des sentiments alors en vigueur dans l'École, et demander à l'histoire de la Scolastique de nous dire ce que pensaient les Docteurs du XIIIe siècle sur cette question de la pluralité des formes dans les composés. La réponse de l'histoire nous permettra de pousser plus loin nos affirmations. A sa lumière, la condamnation de la pluralité des formes dans l'homme, par le Concile de Vienne, apparaît comme une *impossibilité absolue.*

L'histoire de la Scolastique, en effet, nous montre pendant tout le XIIIe siècle, l'opinion de la pluralité des formes, non comme une opinion nouvelle, singulière, peu goûtée des Docteurs, tenue en suspicion par les Universités ; mais comme l'opinion traditionnelle et commune, spécialement favorisée par les Universités d'Oxford et de Paris. L'histoire de la Scolastique nous montre encore les mêmes Universités, animées de sentiments tout opposés pour l'opinion adverse. La grande autorité du Frère Thomas ne parvint point à soustraire l'opinion de l'unité de forme à une sévère condamnation. Quand les passions se furent calmées, quand surtout l'Église eut élevé l'angélique Docteur sur les autels, le respect dû à sa sainteté et à son immortel génie s'étendit aux opinions qu'il avait embrassées et soutenues.

Si la passion alors se mêla aux discussions et au choc des opinions, il est à peine besoin de dire qu'elle ne doit point se mêler au récit que l'on en fait. Pour ce qui nous regarde personellement, tout en poursuivant la réhabilitation, au point de vue catholique et scolastique, de l'opinion franciscaine de la pluralité des formes, nous nous efforcerons de rester toujours dans la vérité et la charité. Nous n'aurions même pas entrepris cette étude historique, si elle n'avait pas été rendue nécessaire par tout ce qui a été dit et écrit contre cette opinion, qui nous est chère. Les uns lui ont refusé l'honneur d'être une opinion catholique ; les autres l'ont traitée comme une opinion étrangère aux vraies traditions scolastiques. Il faut que justice soit faite, et que ce double caractère, d'opinion catholique et vraiment scolastique, lui soit restitué. Nous croyons avoir démontré dans le présent paragraphe que le premier caractère lui appartient de droit, nous espérons faire voir dans les suivants que le second ne lui convient pas moins.

Une fois en possession de ces deux titres, elle sera d'un grand secours, nous le croyons du moins, pour opérer, sur la composition des êtres, l'accord tant désiré des sciences physiques et chimiques avec la Philosophie scolastique. Mais avant d'aborder ce sujet, commençons par bien faire connaître le sentiment des grands Docteurs du XIIIe siècle, sur la pluralité des formes dans les composés. Nous rechercherons ensuite, dans les faits de l'histoire et dans les documents contemporains, vers quelle opinion inclinaient alors les Universités d'Oxford et de Paris. C'est après ce coup d'œil, jeté sur un point trop ignoré de l'histoire de la Scolastique, que nous indiquerons comment le présent peut se rattacher au passé.

§ 3

Sentiments des grands Docteurs du XIIIe siècle sur l'unité ou la pluralité des formes dans les composés.

Par des motifs divers, les modernes se plaisent à faire de Scot, dans la question de la pluralité des formes, un novateur et un téméraire. Ils en font un novateur, en lui attribuant, ainsi qu'à Henri de Gand, l'invention de cette opi-

nion, qui est pour eux une nouveauté et une singularité dans l'histoire de la Scolastique. Ils en font un téméraire, en paraissant croire qu'il a poussé l'audace plus loin que qui que ce soit. Henri de Gand, en effet, n'a admis la pluralité des formes que dans l'homme, tandis que le Docteur subtil l'a admise dans tous les êtres vivants. Or l'histoire vraie nous apprend que Scot n'a été ni un novateur, ni un téméraire. Il a simplement suivi l'exemple de ceux qui l'ont précédé. Le seul reproche qu'on puisse lui faire légitimement, c'est de ne les avoir suivis qu'imparfaitement; car beaucoup sont allés plus loin que lui dans cette voie.

Nous avons eu l'occasion de constater, dans le paragraphe précédent, que Richard de Middletown avait admis avant Scot la pluralité des formes dans l'homme. Mais à côté de l'homme il y a les animaux et les plantes, il y a encore les corps simples, appelés éléments par les scolastiques, et les corps composés, auxquels ils donnaient le nom de mixtes. Richard se demande, dans deux questions différentes, si les éléments et les mixtes ont plusieurs formes substantielles. Pour les éléments ou corps simples, Richard soutient l'unité de forme : « *Respondeo,* dit-il, *quod in quolibet elemento est tantum una substantialis forma* (1) ». Par cette réponse, Richard se sépare de saint Bonaventure, ainsi que nous le constaterons bientôt.

Pour les mixtes ou corps composés, notre Docteur hésite. Il donne les deux opinions, sans se prononcer clairement pour aucune. Voici comment il rend compte de l'opinion qui admet la pluralité des formes. « *Ad istam quæstionem dicunt quidam quod in corporibus animalium sunt formæ substantiales elementorum secundum suas essentias incompletas, et hæc opinio multas auctoritates habet pro se* (2) ».

Pendant que Richard enseignait ces opinions à l'Université de Paris, Roger Bacon mourait à Oxford. Il ne sera peut-être pas sans intérêt de savoir, ce que pensait l'illustre Franciscain, bien que sur ce point, comme sur beaucoup

(1) *In* II, *dist. XIV, art.* 2, *quæst.* 1, *p.* 175. — *Brixiæ*, 1591.

(2) *In* II, *dist. XV, art.* 1, *p.* 195. Les autorités citées, comme les preuves alléguées, donnent le droit d'étendre la question à tous les corps composés.

d'autres, il s'écarte un peu de l'opinion commune. Il a une manière à lui de comprendre la matière ou le principe matériel du composé. Nous ne pourrions, sans sortir de notre sujet, entrer ici dans l'exposition de son système; mais il nous suffira de dire qu'il est partisan de la permanence des mixtes dans les êtres vivants. Voici des paroles qui l'indiquent clairement : « *Quando agens naturale corrumpit unam (speciem), generat aliam; ut aliquid est commune semini et animali, scilicet corpus mixtum, et tollitur natura seminis in generatione ab illo, et fit animal* (1) ».

A la mort de Roger Bacon, le siège archiépiscopal de l'église de Cantorbéry était occupé par un enfant de saint François, le célèbre Jean Peckam. Plus que personne, il prit une part active à la lutte engagée sur cette question de la pluralité des formes. Nous aurons occasion de le constater, lorsque nous parlerons des faits et gestes de l'Université d'Oxford. Ce qu'il importe de remarquer dès maintenant, c'est à la suite de quels Docteurs il prétendait marcher, en soutenant la pluralité des formes. Il affirmait ne faire qu'imiter Alexandre de Halès et saint Bonaventure (2).

Cette affirmation est excessivement grave et mérite un sérieux examen. Cet examen est d'autant plus justifié, que

(1) Pour avoir une idée du système de Roger Bacon sur la composition des êtres il faudrait lire tout le chapitre XXXVIIIe de l'*Opus Tertium*. Citons au moins ce passage qui donne une idée à peu près suffisante de son opinion. « In veritate materiæ naturalis, quæ subjicitur in generatione rerum, est essentia alicujus generis communis duabus speciebus contrariis; quia nihil est commune speciebus nisi genus, et semper duæ species alterantur ad invicem, quia generatio unius est corruptio alterius. Genus enim non est in potestate proxima nisi ad duas species, et semper est sub altera illarum. Sed quando agens naturale corrumpit unam, generat aliam; ut aliquid est commune semini et animali, scilicet corpus mixtum, et tollitur natura seminis in generatione ab illo, et fit animal. Et quia omne illud quod est in potentia ad aliud, et est fundamentum aliorum, vocatur materiale principium et materia, ideo genus vocatur materia, species et differentiæ vocantur formæ ». (*Opus Tertium, cap. XXXVIII, p.* 128-129. *Londres*, 1859).

(2) « Neque se repente aut animo criminandi sententiam illam de unica forma perstringere; sed contrariam multos ante annos Lutetiæ constanter, in Anglia et Romæ post Alexandrum Hales et Bonaventuram sui Ordinis homines defendisse ». (*Historia Universitatis Parisiensis, auctore C. E. du Boulay, tom III, p.* 539).

naguère encore son Éminence le cardinal Zigliara écrivait dans son ouvrage *De Mente Concilii Viennensis* : « *Sed insuper nimia confidentia citantur Bonaventura et Alexander de Ales, ut fautores Doctrinæ de pluritate formarum in homine : etenim maxime dubia est mens utriusque in hac quæstione, quam in eorum libris ex professo tractatam non reperio* (1) ».

Nous n'acceptons pas entièrement les deux assertions de l'illustre Prince de la sainte Église. A l'égard de saint Bonaventure surtout, une réserve formelle nous paraît justifiée. Pour nous, en effet, son sentiment n'est nullement douteux, et s'il ne traite pas la question *ex professo*, il la traite d'une manière équivalente. Nous savons que de nombreux auteurs, fort remarquables d'ailleurs, font de saint Bonaventure un partisan de l'unité de forme dans les mixtes et même dans l'homme ; mais nous savons aussi à quelle École ils appartiennent, et quel est l'esprit qui les anime. Nous savons surtout, que ceux qui ont recherché avant tout la pensée intime de saint Bonaventure, reléguant au second plan toute préoccupation d'École, toute considération de système plus ou moins en vogue au moment où ils écrivaient, ceux-là, disons-nous, ont reconnu que le séraphique Docteur admettait la pluralité des formes.

A la suite de ces disciples fidèles du grand Docteur, nous allons démontrer qu'il est partisan de la pluralité des formes, non-seulement dans l'homme et les êtres vivants, mais encore dans tous les êtres inorganiques.

Relativement à l'homme et aux êtres vivants, l'opinion du séraphique Docteur est si manifeste, que ses disciples, malgré l'esprit divers qui les anime, ne se divisent pas. D'un commun accord, ils reconnaissent qu'il est pour la pluralité des formes. Citons seulement le Père Gaudence Bontemps, l'un des timorés et qui n'aura pas le courage d'aller jusqu'au bout dans cette voie de la pluralité des formes : « *Seraphicus*, dit-il, *tametsi a nonnullis in anceps revocetur, præclare hanc tenet sententiam* ». Après avoir indiqué les nombreux passages où saint Bonaventure affirme son sentiment, il ajoute : « *Assero plures in vivente formas*

(1) *De Mente Concilii Viennensis... Pars tertia, cap. VIII, p.* 203, *n°* 261.

substantiales reperiri, subordinatas tamen et totales, simul cum partialibus formis organorum (1) ».

Cette conclusion est entièrement conforme à la Doctrine de saint Bonaventure. Qu'il nous suffise pour le prouver de lui empruter le texte suivant : « *Ad illud quod objicitur, quod compositum ex materia et forma est ens completum, et ita non convenit ad constitutionem tertii, dicendum quod hoc non est verum generaliter : sed tunc quando materia terminat omnem appetitum formæ, et forma omnem appetitum materiæ, tunc non est appetitus ad aliquid extra : et ita nec possibilitas ad compositionem, quæ præexigit in componentibus appetitum et inclinationem. Licet autem anima rationalis compositionem habeat ex materia et forma, appetitum tamen habet ad perficiendam corporalem materiam : sicut corpus organicum ex materia et forma compositum est et tamen habet appetitum ad suscipiendam animam* (2) ».

Si explicite que soit la Doctrine de saint Bonaventure sur ce point, celle d'Alexandre de Halès ne l'est pas beaucoup moins. Que l'on en juge par ces quelques paroles : « *Licet enim quædam sit similitudo animæ et corporis et formæ ad materiam : tamen est similitudo secundum modum jam dictum. Est enim anima hæc aliquid præter suam materiam ; quod non est dicere in forma naturali simpliciter : unde non est ibi proprie actus materiæ, sed actus naturalis corporis completi in forma naturali : quæ forma dicitur forma corporalis : sic ergo habet proprium modum unionis, et ideo vocat B. Bernardus istam unionem proprio nomine unitatem nativam in Lib. ad Eugenium V* (3) ».

(1) *Rev. Pat. Gaudentii Bontempi Brixiensis, Ord. Capuc... Palladium Theologicum... ad intimam mentem D. Bonaventuræ seraphici Doctoris. Tom. III, Tractat. VIII, Disputat. IIª, Quæstio IIIª, p.* 302, *nº* 61. *Lugduni,* 1676.

(2) *In* II, *dist.* 17, *art.* 1, *quæst.* 2, *ad.* 6um. Comme la réponse du séraphique Docteur ne peut que gagner en force et en clarté à être comparée avec l'objection, nous allons la reproduire ici. « Item omne quod habet materiam et formam, ut partes constitutivas, est hoc aliquid, et est completum ; nihil autem quod est hoc aliquid, et completum in se, venit ad constitutionem tertii ; sed anima rationalis venit ad constitutionem tertii, ita quod ex ipsa anima et corpore fit unum per essentiam ; ergo anima non est hoc aliquid : ergo vel est materia, vel forma pure : non materia, ergo forma ».

(3) *Summa Theologiæ, Pars* 2ª, *Quæst. LXIII, membr. IV, ad arg.*

Quand les disciples de saint Bonaventure se demandent si leur Maître a admis la permanence des corps simples dans les corps composés, ils ne se trouvent plus unanimes dans leur réponse, comme à la question précédente. Le Père Barthélémy de Barberis va nous initier à cette discorde intestine, dans le sein de l'École de saint Bonaventure. Écoutons-le donc nous donner les diverses interprétations du sentiment du séraphique Docteur. « *Elementares formæ,* dit-il, *remanent in mixto non tantum virtualiter, sed et formaliter, et substantialiter. Est Avers., Avicen., Niph., Albert., Zimar., aliorumque plurium apud Meldulam et Ruvium, est et seraphici Doctoris, quidquid dicant P. Gallicius noster et Baudunus, dicentes mentem seraphici Doctoris fuisse, quod in mixtione corrumpantur formæ elementorum, generaturque mixtum tanquam ex materia et forma mixtionis : ex materia, inquam, quæ prius erat sub illis formis corruptis, ex hoc quod fit resolutio usque ad materiam primam in generatione mixti. Sic P. Carpinet. lib.* 4, *tract.* 1, *quæst.* 3, *num.* 11, *et seq.. P. Baudun. hic disput.* 4, *sect.* 2, *quæ positio pace tantorum virorum est patenter in omnibus contra mentem seraphici Doctoris, tum quia seraphicus Doctor negat hanc resolutionem usque ad materiam primam, ut alias pluries probavimus ; tum quia patenter seraphicus Doctor tenet elementa secundum propriam naturam remanere in mixto ; imo isti Bonaventuristæ sibi contradicunt ponentes primo loco permanentiam elementorum formalem in mixto tanquam ad mentem seraphici Doctoris, et postea in fine extorquent talem positionem ad oppositum sensum, et hoc, ut ait P. Gallicius, ad evitandas tot difficultates de simultate corporum, penetratione, conservatione et unione formarum. Ergo, ipsis fatentibus, ut effugiant difficultates occurrentes, prævertunt sensum seraphici Doctoris* (1) ».

Le Père Barthélémy de Barberis donne, à notre avis, le véritable sentiment de saint Bonaventure. Du reste si quelqu'un désirait examiner lui-même la question, il

(1) *Flores et fructus Philosophici... seu Cursus Philosophici ad mentem Sancti Bonaventuræ seraph. Doctoris per R. P. F. Bartholomæum de Barberis. Pars tertia, Tractat. IV, Quæst. VI, p.* 114, *n°* 133. *Lugduni*, 1677.

n'aurait qu'à étudier la distinction XVe, XVIIe et XVIIIe du second livre des Sentences. Il trouverait dans les commentaires de ces trois distinctions de quoi satisfaire sa légitime curiosité et former son jugement.

Voici un texte tiré de la distinction XVe, qui se prête peu à l'idée d'une réduction jusqu'à la matière première, dans la formation des mixtes par les éléments. « Plus une forme est postérieure, dit le séraphique Docteur, et voisine de la dernière, plus elle est parfaite : la raison en est que les composés précédents constituent le principe matériel de ceux qui suivent. Par conséquent la forme du mixte est plus parfaite que la forme de l'élément. Si donc l'âme de la brute doit avoir un corps excellent, parce qu'elle est elle-même excellente, il résulte nécessairement que le corps de l'animal ne peut être un corps simple, mais doit être constitué de divers éléments (1) ».

C'est après avoir donné cette preuve, que saint Bonaventure formule ainsi sa conclusion : « *Dicendum quod absque dubio corpora animalium habent in se naturam quatuor elementorum* (2) ».

Nous disons que ni cette preuve, ni cette conclusion, ne permettent d'affirmer que, d'après saint Bonaventure, les éléments sont dépouillés de leur forme, lorsqu'ils entrent dans la constitution des mixtes ou corps composés.

Sur quoi, en effet, repose la preuve du saint Docteur? Sur ce principe bien simple : il existe et il doit exister une corrélation de perfection, entre la matière et la forme d'un corps. Appuyé sur ce principe, saint Bonaventure infère, dans la première partie de sa preuve, d'une plus grande perfection de la matière à une plus grande perfection de la forme ; dans la dernière, au contraire, d'une plus grande perfection de la forme à une plus grande perfection de la matière.

La forme du mixte, dit en substance le Docteur séra-

(1) « Quanto forma posterior et ulterior, tanto nobilior pro eo quod anteriora sunt materialia respectu posteriorum : ergo nobilior est forma mixti, quam forma elementi : si ergo anima sensibilis, cum sit forma nobilis, debet habere corpus nobile : ergo corpus animalis non est corpus simplex, sed constat ex diversis elementis ». (*In* 2, *dist.* 15, *art.* 1, *quæst.*, 2. *fundament.* 4m).

(2) *Ibidem.*

phique, doit être plus parfaite que la forme de l'élément, parce que les éléments eux-mêmes constituent le principe matériel du mixte : le corps de l'animal, à plus forte raison, doit être plus parfait, et par conséquent plus composé (1), parce qu'il a pour forme une âme sensible, dont la perfection est plus grande que celle du mixte.

Or nous le demandons, que vaut cette preuve si, pour toutes les formes, le principe matériel est toujours la même puissance subjective ? Si pour la formation de tous les composés il faut qu'il y ait toujours « *reductio usque ad materiam primam* ? » Dans une semblable hypothèse, nous ne craignons pas de l'affirmer, elle n'a aucune valeur, elle n'a même aucune signification. Dans l'hypothèse, au contraire, où les éléments persistent dans les mixtes, les mixtes dans les vivants, sa valeur et sa signification apparaissent clairement au yeux de tous.

Mais, dira-t-on, tous les scolastiques admettent une certaine permanence des éléments et des mixtes dans les composés qu'ils constituent. Nous n'ignorons pas que tous l'affirment. Cependant il serait plus conforme à la vérité de dire que, pour la plupart, ce sont moins les éléments qui demeurent, que ce qui découle des éléments. Ce qui reste, en effet, d'après les Thomistes et les Scotistes, ce n'est pas la forme des éléments, mais bien leur propriétés ou leur qualités. Après s'être entendus pour assigner aux qualités des éléments le privilège de la permanence, les Thomistes et les Scotistes ne s'entendent plus, quand ils veulent déterminer l'état dans lequel se poursuit cette permanence. Les Thomistes exigent une permanence actuelle, les Scotistes se contentent d'une permanence virtuelle des qualités des éléments.

(1) Pour que personne ne puisse nier que, d'après saint Bonaventure, la composition est une conséquence de la perfection dans les corps, nous allons transcrire la réponse qu'il fait à une objection sur ce point : « Ad illud quod tertio objicitur, quod quanto aliquid compositius, tanto minus perfectum, dicendum quod etsi hoc habeat veritatem in spiritibus, quorum perfectio attenditur per accessum ad summe simplex, non tamen habet veritatem in corporibus, in quibus magnificatur virtus ex partium magnitudine, sicut magis urit magnus ignis, quam parvus : et plurificatur ex partium multitudine, sicut majoris virtutis est syrupus compositus, quam liquor impermixtus : et ideo homo, qui inter cætera animalia est perfectissimus, inter cætera est compositissimus, sicut planius videbitur inferius ». (*Ibidem*).

Saint Bonaventure ne trouve pas suffisante cette permanence actuelle, ou virtuelle des qualités des corps simples dans les corps composés, il veut encore la permanence de leurs formes. Que ces formes restent *in actu remisso vel refracto,* qu'elles y restent plus ou moins complètes, ceci importe peu. Ce qui importe, c'est qu'elles y soient, *actu,* c'est-à-dire quant à leur essence. Or saint Bonaventure l'indique clairement dans la preuve que nous venons de donner. Il fait plus que de l'indiquer, il le dit positivement et formellement dans la conclusion citée plus haut. N'affirme-t-il pas, en effet, que les corps des animaux possèdent en eux la nature des quatre éléments ou corps simples ? « *Absque dubio corpora animalium habent in se naturam quatuor elementorum* ». Mais s'ils ont la nature des éléments, ils ont de toute nécessité la matière et la forme. Car la nature ne se conçoit pas sans l'essence, et l'essence de l'élément est nécessairement constituée par la matière et la forme. Il n'y a donc pas de doute possible, saint Bonaventure est partisan de la permanence des formes des éléments dans les mixtes.

Ce sentiment est aussi, croit-on, celui de son illustre Maître, Alexandre de Halès. Comme le disciple faisait profession de suivre généralement son Maître, ce fait seul établirait déjà une forte présomption en faveur d'une telle interprétation du sentiment d'Alexandre de Halès. Mais nous pouvons ne pas nous borner à des inductions, puisque nous avons ses écrits. Or la question LXXVIIe de la seconde partie de sa *Somme* autorise très légitimement, selon nous, à lui attribuer la permanence des éléments dans les corps composés.

L'opinion d'Albert-le-Grand sur ce point est encore plus certaine. Son éminence le cardinal Zigliara reconnaît que le Maître de saint Thomas est légitimement cité parmi les partisans de cette opinion. Voici ce que dit le savant Cardinal, après avoir expliqué la définition du mixte d'après Albert-le-Grand. « *Ex hac mixtionis definitione manifesta est responsio quæ ab Alberto danda est quæstioni, utrum elementa maneant in mixto, quam quæstionem ipse explicite versat, ibid., cap. V (De generat. et corrup., Lib. I, Tractat. VI) ; nempe duplex distinguitur esse, esse essentiæ et esse operationis, quæ est virtus ab essentia procedens. Quoad*

primum esse manent, sed non manent quoad secundum esse (1) ».

Cet examen historique de l'opinion des grands Docteurs scolastiques, sur la constitution des mixtes ou corps composés, nous amène à reconnaître que saint Thomas a innové sur ce point. Contrairement à ce qu'avaient enseigné Alexandre de Halès, Albert-le-Grand son Maître, saint Bonaventure son condisciple, le Docteur angélique professa l'unité de forme dans les mixtes. Il se crut obligé à nier la permanence des formes des éléments dans les composés, pour sauvegarder ce qu'il regardait comme le principe fondamental de l'unité substantielle de tout composé de matière et de forme. Pour saint Thomas, ainsi que le fait très-bien remarquer le cardinal Zigliara, il ne saurait y avoir unité substantielle dans un composé, sans unité de forme (2).

Cette inovation, qui n'a pas été assez remarquée, nous servira à expliquer la conduite tenue plus tard par les Universités d'Oxford et de Paris. Les contemporains du Frère Thomas ne goûtèrent pas généralement cette innovation. Ils ne parurent pas non plus bien convaincus de la nécessité et de la vérité du principe, qui l'avait motivée. Ils le firent bien voir quelques années seulement après la mort du Docteur angélique. Mais avant d'aborder ce sujet, il nous reste encore à examiner la constitution des éléments ou corps simples, au point de vue de l'unité ou de la pluralité des formes.

Richard de Middletown se prononce catégoriquement pour l'unité de forme dans l'élément, et par là il se sépare, avons nous dit, de saint Bonaventure. La Doctrine du Docteur séraphique sur ce sujet demande quelques explications, car elle se rattache au mode de création de la matière.

Les Scolastiques se sont demandés comment avait été créée la matière première. Pour résoudre cette difficulté, trois questions sont à examiner. La première, qui se pré-

(1) *De Mente Concilii Viennensis... Pars prima, cap. VII, p.* 43-44, *n°* 69.

(2) Hæc tamen Albertina opinio contraria videtur principio fundamentali de unitate substantiali mixti, quæ non aliunde salvari potest nisi per unitatem formæ substantialis in quolibet subjecto.» (*Ibidem, p.* 44, *n°* 70).

sente à élucider, est celle-ci : La matière première a-t-elle été créée sans aucune forme ou bien a-t-elle été créée avec une forme quelconque?

Si elle a été créée avec une forme, une seconde question surgit. Quelle a été cette forme? Dieu a-t-il uni de suite la matière première à une forme spéciale et distincte, comme est la forme des éléments — ou bien s'est-il servi, comme d'un intermédiaire, d'une forme commune et générale?

Au cas où la solution serait pour la création sous une forme commune et générale, une troisième question devient nécessaire. Quel a été le sort de cette forme commune et générale, lorsque Dieu a spécifié et déterminé cette masse informe de matière, par la constitution des éléments ou corps simples?

Les Scolastiques reconnaissent généralement, que le terme de l'acte créateur n'a pas été la matière première seule, mais un composé de matière et de forme. L'entente cesse d'exister à la seconde question. Saint Thomas veut que la création de la matière première ait eu lieu sous une forme distincte.

Les motifs qui l'ont porté à rejeter la pluralité des formes en général, puis la permanence de la forme des éléments dans les mixtes, le portent encore à rejeter ici l'existence de cette forme commune et générale. Il semble croire, en effet, que si cette forme avait d'abord été créée par Dieu, elle aurait dû continuer d'exister sous la forme des éléments. Nous nous trouvons toujours en face du même principe, et Saint Thomas en admet toutes les conséquences.

Écoutons-le nous donner la raison qui le rive, comme par une chaîne, à l'unité de forme. Cette opinion, en effet, s'impose d'une manière absolue à tout son système sur la composition des êtres. « *Dicere igitur materiam præcedere sine forma, est dicere ens actu sine actu, quod implicat contradictionem. Nec etiam potest dici, quod habuit aliquam formam communem, et postmodum supervenerunt ei formæ diversæ quibus sit distincta : quia hoc esset idem cum opinione antiquorum naturalium, qui posuerunt materiam primam esse aliquod corpus in actu, puta ignem, aerem aut aquam, aut aliquod medium, ex quo sequebatur quod fieri non esset nisi alterari ; quia cum illa forma præcedens daret esse in actu in genere substantiæ, et face-*

ret esse hoc aliquid ; sequebatur quod superveniens forma non faceret simpliciter ens actu, sed ens actu hoc, quod est proprium formæ accidentalis, et sic sequentes formæ essent accidentia, secundum quæ non attenditur generatio, sed alteratio. Unde oportet dicere, quod materia prima neque fuit creata omnino sine forma, neque sub forma una communi, sed sub formis distinctis (1). »

Sur cette question saint Thomas a été suivi non-seulement par ses disciples, mais encore par Scot et généralement par toute son École. Tout en n'admettant pas le principe et la raison du Docteur angélique, les Scotistes ont adopté son sentiment. Nous devons cependant faire observer qu'il existe quelques difficultés au sujet du sentiment de Scot. Il faut, en effet, se résigner à choisir entre ces deux alternatives : ou le Docteur subtil n'est pas l'auteur du traité *De rerum principio,* ou il n'a pas toujours été du sentiment de saint Thomas sur ce point. Dans une question de ce traité, nous voyons Scot admettre, avec Alexandre de Halès et Richard de Middletown, que la matière a été créée sous une forme incomplète. Il ne faisait du reste, selon le témoignage de Nicolas de Lyre, que suivre le sentiment des anciens Docteurs (2).

Voici les paroles de Scot, qui ne laissent rien à désirer sous le rapport de la clarté. « *Alio modo dicitur materia prima secundum quod importat ordinationem temporis ; ut sic id dicatur materia prima, quod duratione temporis præcessit ordinatam mundi dispositionem : secundum quod dicitur :* « *In principio creavit Deus cœlum et terram* (3) » *hoc est informem materiam ; et isto modo in se includit aliquam formam, non quidem elementarem, vel alicujus distinctæ speciei sed aliquam imperfectionem quæ se habebat ad formas elementares ut materia, et ut*

(1) *Summa Theologiæ, I^a p., q. LXVI, art. 1, corp.*

(2) « Secunda autem expositio litteralis quam tenent Strabus et Beda et antiqui alii doctores, est quod materia omnium corporalium et elementarium per opus creationis producta est sub una forma communi in genere substantiæ, utpote corporeitatis et diebus sequentibus sit distincta secundum diversas sui partes per formas specificas tam cœlestes, quam elementares. » (*Biblia cum Glossa Ordinaria, tom. I, p.* 3).

(3) *Genes. I.*

imperfectum, sicut forma embryonis (1) *se habet ad aliquod perfectum* (2). »

Scot précise encore sa pensée, et semble admettre la permanence de cette forme dans les éléments, lorsqu'il dit en parlant de la matière appropriée à la génération des corps : « *Et ulterius per quamdam aliam formam incompletam præcedentem immediate omnem formam elementarem et generabilem, sub qua materia est subjectum generationis universale. Et illa est forma sub qua Deus creavit hylen* (3). »

Quoiqu'il en soit du sentiment de Scot, il est certain que son École a pris fait et cause pour la création de la matière sous la forme distincte des éléments. Aussi à partir du XIVe siècle, l'opinion qui faisait de la matière des éléments et des mixtes une substance incomplète, composée elle-même de matière et de forme, a-t-elle eu peu de partisans. A la suite de saint Thomas, le principe matériel des corps simples et des mixtes est devenu cette pure puissance subjective, privée de tout acte qui lui est propre, et que nous connaissons tous. Scot et son École ont cru faire beaucoup, en cherchant à gratifier la matière première d'un petit acte d'essence et d'existence, dont elle ne serait pas redevable à sa forme. C'est sur ce point insignifiant, bien peu digne de ces luttes longues et acharnées, que les deux Écoles partirent en guerre. Après des luttes de plusieurs siècles, quelques-uns dans les deux camps se sont demandé, si au fond les deux partis ne soutenaient pas la même chose.

L'ancienne opinion du XIIIe siècle a tellement été délaissée que le cardinal Zigliara a pu dire à la suite de Suarez : « *Materia prima in se spectata non est substantia composita ex substantiali potentia et aliqua forma substantiali incompleta et generica. Hanc assertionem, inquit Suarez, op. et loc. cit. (Disp. Metaphysic. Disp. XIII, sect. III,*

(1) Il est assez curieux de retrouver dans saint Bonaventure la même comparaison et dans Alexandre de Halès une comparaison analogue. Ce dernier emprunte à saint Augustin la comparaison du *semen*.

(2) *R. P. Fr. Joannis Duns Scoti Doctoris Subtilis Ord. Min. Opera omnia, tom. III, De rerum principio, Quæst. VIII, art. III, p. 30, n. 15.*

(3) *Ibid. art. IV, p. 54, n. 31.*

§ *XII), communiter approbant fere omnes auctores* (1). »

Au XIIIe siècle les sentiments étaient bien différents. Roger Bacon, en 1266, regardait comme une erreur l'opinion qui voulait faire de la matière première, séparée de toute forme, le principe matériel des corps. Pour lui, la considération d'un tel principe n'appartenait pas à la Philosophie naturelle, mais à la Métaphysique. C'est dans ce monde, placé au-delà des choses sensibles, qu'il convenait de reléguer cette pure puissance subjective. « *Et si de naturalibus rebus loquamur solum,* dit-il, *tunc omnia sunt unum secundum materiam naturalem, quæ est tertium genus, scilicet substantia corporea non cœlestis ; quia istud est commune omnibus naturalibus, et est in potentia ad omnia, et dividitur in omnia ; et sic intendit Aristoteles. Et in his modis non sumitur materia sicut in errore dicto. Nam ibi sumitur pro materia quæ est altera pars compositi, quæ est substantia simplex, diversa in essentia a forma : sed hic sumitur materia pro quodam composito incompleto, quod est essentia alicujus generis, quæ est in potentia ad species consequentes. Et hoc modo semper accipitur materia per totam naturalem Philosophiam, et quando loquimur de subjecto generationis, quod est materia. Metaphysicus vero considerat principalius de illa materia simplici, quia de illa verificatur illud in septimo Metaphysicæ, quod materia alia est ab essentia cujuslibet prædicabilis ; et multa alia* (2). »

Lorsque Roger Bacon écrivait son *Opus tertium* pour le pape Clément IV, les commentaires de saint Bonaventure sur le livre des Sentences étaient composés depuis plus de dix ans. Le séraphique Docteur avait donc commenté le Lombard, lorsque ces idées sur le principe matériel étaient en faveur.

Certains disciples de notre Docteur ont-ils ignoré ce fait historique très important, ou bien ont-ils cédé au désir bien naturel de faire partager à leur Maître les sentiments alors en honneur dans l'Ecole ? Nous l'ignorons. Toujours

(1) *De mente Concilii Viennensis... Pars prima, cap. I, p. 7, n. 10.* Nous ne tarderons pas à faire remarquer que Suarez se contredit lui-même sur ce point.

(2) *Fr. Rogeri Bacon, Opus tertium, cap. XXXVIII, p.* 129-130.

est-il qu'ils n'ont point donné, selon nous, toute la pensée du séraphique Docteur. Ils reconnaissent bien qu'il est pour la création de la matière sous une forme commune et générale ; mais ils veulent que cette forme ait disparu lors de la formation des éléments.

Cette seconde partie est niée par ceux que nous regardons comme les fidèles disciples de saint Bonaventure. Parmi ces derniers, deux méritent d'être cités : ce sont Etienne Brulefer et Barthélémy de Barberis. Voici comment le premier expose dans ses *Reportata* le sentiment du séraphique Docteur : « *Materia illa creata est sub aliqua forma incompleta, tamenque non dabat sibi esse perfectum : ideo dicebatur informis. Hæc autem forma potest dici forma corporeitatis primo. In materia ergo concreata est quædam forma substantialis, quæ non potest generari nec corrumpi per agens naturale ; sed solum est a Deo annihilabilis. Hæc autem forma disponebat ad formas ulteriores* (1) ».

Pour le second, il entre en quelques détails sur la nature de cette forme et sur ses fonctions. Elle doit servir, au milieu des transformations de la matière, à conserver le *seminarium* des formes, que Dieu y a déposé dès le principe. Elle doit encore, par l'étendue qu'elle donne à la matière première, en faire un sujet sur lequel l'action des agents créés peut s'exercer. Ainsi qu'il est dit dans le traité *De Rerum principio*, Dieu seul peut atteindre la matière entièrement première et la déterminer. Il est facile de comprendre, après l'exposé de ces fonctions, que cette forme ne peut en aucune manière, être soumise aux lois de la transmutation (2).

(1) *Reportata in* 2, *dist.* 12, *quæst.* 3, *pag.* 26. *Venetiis*, 1504.

(2) « Et si quæras, quid sit illa forma, cum qua fuit creata materia? — Respondetur ex S. Doctore, *lib.* 2, *dist.* 12, *art.* 1, *quæst.* 3, *corp. et ad argum.*, *et art.* 2, *quæst.* 1, *et lib.* 2, *dist.* 15, *art.* 1, *quæst.* 1, quod fuit quædam forma corporea vere extensa ratione quantitatis interminatæ inhærentis in materia, non quidem dans esse completum in genere corporum, sed ita dabat corporeitatem quod simul importabat potentialitatem ad alias formas completas. Addit S. Doctor quod cum illa forma horum sublunarium concreaverit seminarium omnium formarum corporearum, quod etiam potest aliqualiter dici forma interminata, et ab aliis inchoativum, seu inchoatio omnium formarum... Quare in sententia seraph. Doctoris illa forma incompleta ita inest materiæ primæ, quod est inexpul-

Du reste pourquoi y serait-elle soumise, puisque les formes postérieures n'y sont pas toutes astreintes d'après saint Bonaventure? Nous croyons l'avoir démontré suffisamment. Il ne sera cependant pas inutile de citer encore les paroles suivantes : « *Is est ordo, quod forma elementaris uniatur animæ mediante forma mixtionis : et forma mixtionis disponit ad formam completionis* (1). *Et quia cum hæc in æqualitate et harmonia conformatur naturæ cœlesti : ideo habilis est ad susceptionem nobilissimæ influentiæ, scilicet vitæ : et sic in unione animæ ad corpus rectus servatur ordo* (2) ». Le séraphique Docteur explique plusieurs fois la même idée, et chaque fois il présente la forme précédente, comme devant servir de préparation à la forme qui suit. La disparition de la forme ne contribuerait pas précisément à cette préparation.

Avant de poursuivre nos investigations, résumons brièvement tout ce qui a été dit jusqu'à présent.

Saint Thomas se présente à nous, comme l'adversaire implacable de toute pluralité de formes. Il n'en veut pas plus dans l'homme que dans l'élément. Une matière première et une âme raisonnable lui suffisent, pour expliquer toute la nature de l'homme. Il va plus loin, car ses preuves tendent à prouver non-seulement le fait de l'unité de forme, mais sa nécessité absolue dans tout composé substantiel.

Près de saint Thomas se tient Henri de Gand. Il ne fait qu'une exception au système de l'unité de forme, et cette exception est en faveur de l'homme. Cependant par cette unique exception, il pose un abîme entre lui et le Docteur angélique. Pour lui, en effet, l'unité de forme n'est plus un principe, une nécessité absolue, elle devient un fait, une opinion facultative. Si l'homme, avec plusieurs formes, est *un* substantiellement, pourquoi les mixtes et les animaux ne pourraient-ils pas posséder l'unité de substance avec la

sibilis ab ipsa, nec corrumpitur per adventum aliarum formarum ; sed inservit simul cum illa quantitate veluti dispositio ad peculiares formas recipiendas ». (*Cursus philosophicus ad mentem S. Bonaventuræ. Pars secunda, lib. I Physicorum, tract. II, quæst. XI, p.* 98, *n°* 149).

(1) Cette forme correspond à la forme de corporéité de Scot.

(2) *In* 2, *dist.* 17, *art.* 2, *quæst.* 2, *ad* 6^m.

pluralité des formes ? Par cette seule exception, le principe de saint Thomas se trouve donc atteint.

Le Docteur subtil étend l'unique exception de Henri de Gand à tous les êtres vivants. S'il ne fait pas participer les mixtes ou corps composés à cette pluralité des formes, ce n'est pas qu'un principe ou une répugnance intrinsèque s'y oppose. L'unique motif qui l'arrête, est le manque de nécessité. Scot n'a pas trouvé assez convaincantes les preuves alléguées en faveur de la pluralité des formes dans les mixtes. Par conséquent si cette nécessité venait à être démontrée, tout vrai disciple de Scot devrait admettre la pluralité des formes dans les mixtes.

Alexandre de Halès et Albert-le-Grand n'ont point vu, comme saint Thomas, qu'un composé substantiel ne pouvait avoir plusieurs formes. Ils n'ont point jugé, comme Scot, qu'une seule forme suffisait dans les corps composés. La pluralité des formes dans les mixtes leur a paru nécessaire, et ils l'ont admise. Pour Richard de Middletown, tout en inclinant de ce côté, il n'a pas osé se prononcer. Saint Thomas n'est peut-être pas pour rien dans cette hésitation de Richard.

Enfin à l'extrémité opposée de saint Thomas se tient saint Bonaventure. La pluralité des formes s'impose à tout son système. Il la veut tout aussi bien dans l'homme que dans l'élément. Comme à l'auteur du traité *De Rerum Principio*, la matière première, seule et privée de toute forme, ne lui paraît pas être un sujet approprié aux forces nécessairement bornées de l'agent créé. Elle a besoin d'être actualisée et déterminée par une double forme : par une forme commune et générale d'abord, par la forme des éléments ensuite. C'est sur l'élément que l'action de l'homme et des forces de la nature s'exerce, non pour le détruire et lui enlever sa double forme, mais pour le faire entrer, avec toute sa nature, dans les mixtes et les êtres vivants. Il constitue la partie matérielle de ces divers composés.

Le sentiment de saint Bonaventure sur cette forme commune et générale, qui devient la compagne inséparable de la matière, a-t-il été aussi peu suivi que nous l'avons dit précédemment ? Si l'on s'en tient aux paroles déjà citées de Suarez, aucun doute n'est possible. Presque tous les auteurs, dit le cardinal Zigliara d'après Suarez,

enseignent que la matière première n'est pas une substance composée d'une puissance substantielle et d'une forme incomplète et comme générique (1). Mais voici d'autres paroles qui font naître un doute.

« *Suarez recitat aliam opinionem, quam multi ex modernis, ut ipse ait, secuti sunt, ponentes in materia prima formam corporeitatis illi coævam et ab illa inseparabilem. Fundamentum autem hujus opinionis idem est ac illud quo nitebantur Scotus et Henricus, videlicet quod subjectum generationis debet esse corporeum et extensum; non potest autem esse hujusmodi, nisi aliquam formam substantialem habeat* (2) ».

Il nous semble que si la matière première a été créée avec une forme, à laquelle elle est unie d'une manière inséparable, cette forme ne peut être qu'une forme incomplète et comme générique, ainsi que l'enseigne saint Bonaventure. Or beaucoup de philosophes modernes, dit Suarez, ont suivi cette opinion. Mais comment beaucoup de philosophes modernes ont-ils pu être partisans de cette dernière opinion, puisque, d'après le même Suarez, très-peu enseignent que la matière première est une substance composée d'une puissance substantielle et d'une forme incomplète ? Nous trouvons ces deux affirmations quelque peu contradictoires et nous signalons la contradiction.

Quoi qu'il en soit, l'opinion de saint Bonaventure sur cette forme incomplète nous paraît avoir été peu suivie par les scolastiques. Parmi les noms cités par Barberis (3) nous remarquons cependant le célèbre Alphonse Tostat, le cardinal Pierre Auriol, et Alexandre d'Alexandrie (de Piémont), seizième Ministre Général de l'Ordre des Frères Mineurs. Cet illustre franciscain, mort en 1414, est l'auteur du fameux commentaire sur la Métaphysique d'Aristote. Cet ouvrage a été longtemps attribué à Alexandre de Halès, et il est même publié sous son nom.

Nous nous demandons si les sciences modernes ne vont point ramener l'attention sur ce point de Doctrine. Il existe, en effet, une opinion qui ne croit point que le

(1) *De Mente Concilii Viennensis... Pars Prima, cap. I, p. 7, n. 10.*
(2) *Ibid., p. 9, n. 13.*
(3) *Cursus philosophicus, tom. II, p. 98, n. 131.*

dernier mot de la science se trouve dans les corps simples. C'est avec le plus grand plaisir que nous avons lu les paroles suivantes de Jean-Baptiste Dumas, dans un mémoire sur les équivalents des corps simples. « Deux opinions, dit-il, sont en présence. L'une qui semble avoir été suivie par Berzélius, conduit à envisager les éléments simples de la chimie minérale comme des êtres distincts, indépendants les uns des autres, dont les molécules n'ont rien de commun, sinon leur fixité, leur immutabilité, leur éternité. Il y aurait autant de matières distinctes qu'il y a d'éléments chimiques. L'autre permet de supposer au contraire, que les molécules des divers éléments chimiques actuels pourraient bien être constituées par la condensation d'une matière unique telle que l'hydrogène par exemple, en acceptant comme vraie la relation remarquable observée par le Docteur Proust et comme fondé le choix de son unité Elle conduirait à admettre que des quantités semblables de cette matière unique pourraient, par des arrangements différents, constituer des éléments de même poids, mais doués de propriété distincte. Elle ne répugnerait pas à envisager la molécule d'un élément intermédiaire entre deux éléments de la même famille, comme étant produite par l'union de deux demi-molécules des éléments externes ».

« Enfin elle assimilerait par leur constitution présumée, les radicaux supposés simples de la chimie minérale aux radicaux composés de la chimie organique dont la constitution est connue, les premiers différant toutefois des seconds par une stabilité infiniment plus grande, et telle que les forces dont la chimie dispose seraient insuffisantes pour en opérer le dédoublement (1) ».

N'est-il pas curieux de retrouver en présence deux opinions qui, malgré de nombreuses et profondes différences, présentent une certaine analogie, avec les deux grandes opinions scolastiques du XIIIe siècle sur la formation des corps. Si le sentiment de Berzélius s'harmonise avec le sentiment de saint Thomas, le second ne s'harmonise pas moins bien avec le sentiment de saint Bonaventure. Nous laissons à la science moderne de faire la lumière sur ce

(1) *Comptes-Rendus des Séances de l'Académie des Sciences. Juillet à Décembre* 1857, *tom. XLV.*

point, et de nous dire si les corps simples sont réellement des êtres entièrement distincts et indépendants, ou si, au contraire, ils dérivent d'un corps unique, dont ils seraient comme la détermination et la spécification.

§ 4

Sentiment des Universités de Paris et d'Oxford au XIIIe siècle sur l'unité ou la pluralité des formes dans les composés.

Nous connaissons les sentiments des grands Docteurs du XIIIe siècle, sur l'unité et la pluralité des formes dans les corps. Il convient maintenant d'examiner de quel côté se sont alors portés de préférence les membres des Universités.

Il existe un fait historique capable d'élucider cette question : c'est la condamnation de certaines propositions par l'Université d'Oxford, en 1276 et 1284. Malheureusement le grand nom de saint Thomas se trouve mêlé à ces condamnations, et, sur ce nom, disciples et adversaires se passionnent et s'emportent.

Les disciples, ne tenant pas suffisamment compte des différences de temps, des modifications profondes survenues dans les opinions et les sentiments, n'admettent pas que l'on ait pu, par conviction, censurer une Doctrine de l'angélique Docteur. Obligés de constater le fait de la condamnation, ils l'attribuent à de misérables et indignes motifs, comme l'envie, la jalousie, ou une certaine animosité contre saint Thomas. Les adversaires, de leur côté, exploitent trop ce fait ; ils veulent lui donner une signification qu'il n'a pas et qu'il ne saurait avoir. Prétendre que saint Thomas soit sorti de là diminué, que sa Doctrine soit, par ce seul fait, moins digne d'estime et de respect, c'est se faire une étrange illusion.

Pour nous, nous pensons avec Godefroi de Fontaines, que la condamnation portée contre les opinions du Frère Thomas est un fait regrettable. Nous pensons de plus que

cette condamnation, loin d'être nuisible aux Doctrines censurées leur a été au contraire utile. Ces opinions, en effet, ne sont ni les moins suivies, ni les moins estimées du système thomiste. Au point de vue de la Doctrine, ces censures des Universités d'Oxford et de Paris sont donc nulles et non avenues. En est-il de même au point de vue de l'histoire? Nous ne le croyons pas, aussi nous espérons démontrer que si certaines propositions du Frère Thomas ont été condamnées, ce n'a pas été seulement par envie et par jalousie contre l'angélique Docteur, mais bien par éloignement pour des opinions alors peu goûtées et peu suivies. C'est ce qui nous paraît résulter des faits et des témoignages, que nous allons faire connaître.

Au commencement de l'année 1276, le pape Jean XXI, par une lettre datée de Viterbe, attira l'attention de l'évêque de Paris, Etienne Tempier, sur un fait grave devenu de notoriété publique. De nombreuses erreurs s'étaient glissées dans l'Université de Paris. Cette source pure, comme l'appelle le Pape, d'où avait jailli jusqu'alors l'eau d'une sagesse salutaire à la Foi catholique, où s'étaient alimentées ces ondes limpides qui étendaient leur bienfaisante influence jusqu'aux extrémités de la terre, menaçait de devenir un danger pour cette même Foi (1). Aussi le pape ordonne à l'évêque de Paris de faire promptement une enquête et de se rendre exactement compte de la situation, après quoi ce dernier devra l'informer lui-même de ce qu'il aura découvert.

Une lettre semblable fut-elle adressée à l'Archevêque de Cantorbéry, Robert Kilwardby? L'histoire ne le dit pas. Nous savons seulement que des erreurs s'étaient répandues à l'Université d'Oxford comme à celle de Paris, et que les deux prélats s'entendirent dans le but de les extirper (2).

Avant la fin du carême de la même année, les deux prélats firent connaître les propositions, qui avaient été

(1) « Relatio nimis implacida nostrum auditum amaricavit et animum : Quod Parisiis, ubi fons vivus sapientiæ salutaris abundanter huc usque scaturiit, suos rivos limpidissimos, fidem patefacientes catholicam, usque ad terminos orbis terræ diffundens, quidam errores, in præjudicium ejusdem fidei, pullulasse noscuntur». (*Collectio Judiciorum... tom. I, p.* 175).

(2) *Historia et Antiquitates Universitatis Oxoniensis... lib. I, ann.* 1276, *p.* 125.

jugées dignes de censures. Plusieurs Maîtres et Docteurs des deux Universités avaient été appelés à donner leur avis, et s'étaient prononcés pour la condamnation. Henri de Gand se glorifie, dans ses ouvrages, d'avoir rempli près de l'évêque de Paris, la fonction de conseiller et même parfois celle d'instigateur.

Ceux qui accusent les Scolastiques d'avoir suivi aveuglément Aristote, feront bien de lire les 219 propositions censurées par Etienne Tempier. Ils ne tarderont point à se convaincre, que la fameuse parole *Philosophus dixit*, n'avait point du tout la vertu merveilleuse de déterminer les Scolastiques à embrasser toutes les opinions d'Aristote. Si grande que fut l'autorité du Philosophe de Stagyre, elle n'était ni souveraine, ni absolue. Elle s'éclipsait entièrement devant un témoignage, même peu explicite, de la Foi ou de la Tradition catholique. C'est là une vérité qui s'impose avec évidence, à la lecture de toutes ces propositions, tirées, pour la plupart, des écrits d'Aristote et de ses principaux commentateurs, comme Avicenne, Averroës, Algazel, etc. (1).

Ce profond sentiment de respect pour la Foi et la Tradition catholique, ne fut point étranger, selon nous, à la condamnation des quelques propositions qui appartiennent aux écrits de saint Thomas. On pourra dire avec raison, que ce sentiment a été poussé trop loin, qu'il ne reposait pas sur un fondement sérieux et solide ; mais nous ne croyons pas qu'on puisse soutenir qu'il n'a pas existé, et qu'il n'a été pour rien dans les censures portées. Pour se convaincre de la vérité de notre assertion, il suffit de jeter un coup d'œil sur quelques unes des propositions condamnées. Choisissons celles qui ont trait à la matière et à la forme.

Nous trouvons d'abord parmi ces propositions, l'opinion qui fait de la matière le principe général de l'individuation des êtres (2). Si cette opinion philosophique a été condam-

(1) *Collectio Judiciorum... tom. I, p.* 203.

(2) Voici les réflexions de Charles Du Plessis d'Argentré sur ce point. « Hoc in loco sententia S. Thomæ temere proscribitur nempe quod Deus non potest individua multiplicare sub una specie, sine materia. Namque divus Thomas 1. p., q. 47, art. 2, sic docet. « Videmus quod in rebus incorruptibilibus non est nisi unum individuum unius speciei, quia

née, c'est sans aucun doute à cause des conséquences qui en découlent relativement aux anges. Comme ces esprits célestes n'ont aucune matière, dans l'opinion de saint Thomas, ils n'ont point en eux le principe qui opère la distinction numérique. La seule distinction possible entre ces purs esprits est donc la distinction spécifique. Mais cette distinction spécifique exige pour chaque ange une nature d'espèce différente. Dieu n'aurait donc pu avoir à son service des légions d'anges, qu'en diversifiant à l'infini les espèces. Cette conséquence restrictive de la puissance de Dieu, relativement à la multiplication des individus dans la même espèce, fut condamnée dans la proposition suivante :

« *Quod, quia Intelligentiæ non habent materiam, Deus non posset plures ejusdem speciei facere* (1). »

La nature que saint Thomas attribuait à la matière première, formait également un obstacle à l'exercice de la puissance de Dieu, d'après les Docteurs de l'Université. La création de cette matière devenait impossible en dehors de toute forme. Si la matière première n'est, en effet, qu'une pure puissance subjective, qui n'a par elle-même aucune actualité, mais reçoit toutes ses perfections de la forme, il est bien évident qu'il y aurait contradiction à la gratifier de l'existence lorsqu'on la suppose seule et sans aucune forme. Saint Thomas déduit très logiquement cette conséquence de son opinion dans les paroles suivantes. « *Dicere igitur materiam præcedere sine forma, est dicere ens actu sine actu, quod implicat contradictionem* (2) ». Tout le monde doit raisonner comme saint Thomas, mais tout le monde n'est pas tenu de concevoir la matière première comme un principe privé de toute actualité. C'est ce que pensèrent les Docteurs de l'Université d'Oxford qui, au dire de Guillaume de Lamarre, condamnèrent unanimement l'opinion de saint Thomas sur ce point. « *Omnes Magistri concordaverunt nuper,*

species sufficienter conservatur in uno, etc. » Henricus a Gandavo, e Sorbonica societate Doctor, hujus censuræ particeps fuit, imo suasor et impulsor, ut patet ex ipsius quodlibetis, sed illius articuli censura a multis Parisiensibus magistris reprehensa fuit, et paulo post retractata, anno scilicet 1325, sicut infra dicemus. » (*Collectio Judiciorum..*, *Ibid. p.* 206-207).

(1) *Collectio Judiciorum... Ibid. cap. VII, art.* 17, *p.* 192.

(2) *Summa Theologiæ, p.* 1, *quæst.* 66, *art.* 1.

quod erroneum est dicere : quod Deus non potest dare esse actu materiæ sine forma (1). »

L'opinion de l'unité de forme dans l'homme alarmait aussi la Foi et la piété des Docteurs de l'Université d'Oxford. Elle alarmait leur Foi, par le manque d'identité entre le corps du Christ vivant et son corps mort; elle alarmait leur piété, par les transformations qui devraient s'accomplir dans les corps des saints après leur mort.

Ces deux sentiments se manifestent clairement dans les propositions suivantes, condamnées comme hérétiques au Concile provincial tenu à Londres en 1286, sous la présidence de Jean Peckam.

« *Primus articulus est quod corpus Christi mortuum nullam habuit formam substantialem, eamdem quam habuit vivum.* »

« *Secundus est, quod in morte fuit introducta nova forma substantialis et nova species, vel natura, quamvis non nova assumptione, vel unione Verbo copulata, ex quo sequitur quod Filius Dei non fuerit tantum homo, sed alterius speciei.* »

« *Tertius est quod in illam formam, vel naturam de novo introductam per mortem facta fuisset transubstantiatio panis, virtute verborum sacramentalium, scilicet,* HOC EST CORPUS MEUM; *si in triduo mortis fuisset facta consecratio.....* »

« *Quintus est identitatem fuisse numeralem corporis Christi mortui cum ejus corpore vivo, tantummodo propter identitatem materiæ et dimensionum interminatarum et habitudinis ipsarum ad animam intellectivam quæ immortalis est. Esse insuper identitatem numeralem corporis vivi et mortui ratione existentiæ utriusque in eadem hypostasi Verbi.* »

« *Sextus est, corpus cujuscumque sancti vel hominis mortuum, antequam sit per putrefactionem mutatum in auras vel elementa, non esse idem numero cum corpore ejus vivo, nisi secundum quid; scilicet ratione materiæ communis, sicut sunt unum quæ invicem transmutantur, ut caro et vermis; et ratione accidentis communis, scilicet*

(1) *Collectio Judiciorum... tom. I, p.* 212.

quantitatis ; simpliciter autem esse diversum corpus mortuum a vivo, specie et numero..... »

« *Octavus est, quod in homine est tantum una forma scilicet anima rationalis et nulla alia forma substantialis : ex qua opinione sequi videntur omnes hæreses supradictæ* (1). »

Si nous examinions l'opinion de l'unité de forme au point de vue philosophique, nous pourrions nous arrêter sur toutes ces propositions, soit pour montrer comment elles découlent de ce sentiment, soit pour discuter les réponses qu'elles ont suscitées ; mais comme nous voulons nous borner au point de vue historique, nous avons à diriger nos réflexions d'un autre côté. Du reste, personne, à notre connaissance, n'a nié la déduction logique de ces propositions de l'opinion de l'unité de forme. Personne non plus n'a regardé leur condamnation que comme un fait peu digne d'attention. Tout dernièrement encore, Son Éminence le cardinal Zigliara s'est attaché à réfuter ces censures dans son ouvrage souvent cité : *De Mente Concilii Viennensis* (2).

Ce qui a été nié, ce qui a été contesté, c'est la pureté du motif qui a présidé à cette condamnation. Les uns ont fait de Jean Peckam un ennemi de saint Thomas, un envieux de sa gloire : d'autres ont étendu ces sentiments à tout un parti, plus turbulent que nombreux, et c'est ce parti qui aurait censuré l'opinion de l'Ange de l'École. Bien peu consentent à voir, dans ce fait, une conséquence naturelle de l'état des esprits et des opinions alors en vigueur. C'est pourtant là le témoignage de l'histoire, qui nous certifie ces trois points : 1° Jean Peckam n'était pas un ennemi de saint Thomas, encore moins un envieux de sa gloire ; — 2° L'opinion de l'unité de forme se présentait aux esprits du XIIIe siècle avec un certain caractère de nouveauté ; — 3° Les Docteurs en général étaient favorables à l'opinion de la pluralité des formes.

1° *Jean Peckam n'était pas un ennemi de saint Thomas, encore moins un envieux de sa gloire.* — Pour accuser Jean Peckam d'être un ennemi de saint Thomas, il faut avoir des faits à citer. Une accusation de cette nature demande à être

(1) *Collectio Judiciorum... tom. I, p.* 237-238.
(2) *Pars tertia, cap. VIII-XII, p.* 196-238.

justifiée. Or, deux faits seulement ont été mis en avant. Le premier se produisit dans une discussion à laquelle prirent part Jean Peckam et le Frère Thomas; le second n'est autre que la condamnation de l'unité de forme.

Les actes de la vie de saint Thomas, publiés par les Bollandistes, nous apprennent que dans une discussion qui eut lieu entre le Saint et Jean Peckam, celui-ci mit sa vertu à une rude épreuve. Au lieu de discuter avec calme et humilité, il eut recours à des paroles emphatiques et pleines de hauteur. Provoqué ainsi à la colère et à l'indignation, Frère Thomas resta maître de lui-même et répondit toujours avec douceur et humilité. C'était du reste son habitude, ajoutent les Actes (1).

Ce fait, nous l'avouons, est tout à l'honneur de saint Thomas. Il prouve que, dans le Docteur angélique, la vertu était à la hauteur de la science. Il prouve également que si, dans cette discussion, Jean Peckam eut pour lui la vérité, il n'eut certainement pas l'humilité et la charité. Mais, ceci concédé, nous ne voyons pas ce qu'il peut encore prouver. Il nous paraît bien évident que seul, il ne saurait autoriser personne à attribuer à Jean Peckam des sentiments d'inimitié contre saint Thomas, quand bien même il devrait être accepté tel qu'il est raconté. Car il ne faut pas oublier que ce fait est la déposition d'un témoin, lequel témoin n'a rien vu et rien entendu ; il a seulement appris l'incident de plusieurs Frères Prêchenrs, qui étaient des hommes dignes de foi. Or sans faire injure à qui que ce soit, il est bien permis de supposer que si la bonne foi des Frères Prêcheurs leur interdisait d'inventer un fait controuvé, cette même bonne foi ne les prémunissait pas contre toute sus-

(1) « In Processu de vita S. Thomæ Aquinatis, quem Bollandistæ referunt sub die septima Martii, hæc cap. IX, leguntur : « Item dixit dictus testis se audivisse a pluribus Fratribus Prædicatoribus fide dignis, quod quando idem fr. Thomas una vice disputabat Parisiis, ubi erat fr. Joannes de Pizano (*Joannes Peccamus sive de Pecham, scribunt in nota C. Bollandistæ ex Wadingo*) Ordinis Fratrum Minorum, qui fuit postea archiepiscopus Cantuariensis quantumque dictus fr. Joannes exasperaret eumdem fr. Thomam verbis ampullosis et tumidis, numquam tamen ipse fr. Thomas restrinxit verbum humilitatis ; sed semper cum dulcedine et humilitate respondit : et idem faciebat dictus fr. Thomas in omni disputatione, quantumcumque acuta et solerti. » (*De Mente Concilii Viennensis... Pars tertia, cap. VIII, p.* 199-200, *n°* 250).

ceptibilité et contre toute exagération, dans l'appréciation de la conduite de Jean Peckam. Si le fait nous était venu d'une source plus désintéressée, il aurait peut-être été moins défavorable à ce dernier.

Quoi qu'il en soit, ce fait est impuissant à prouver par lui-même, que Jean Peckam nourrissait des sentiments d'animosité contre saint Thomas et sa Doctrine. Mais ce qu'il ne peut prouver seul et isolé, ne pourrait-il pas le prouver, rapproché de la condamnation de l'opinion de l'unité de forme ? Ceci nous amène à l'examen du second fait.

Vers la fin du mois d'octobre de l'année 1284, Jean Peckam crut devoir renouveler les condamnations portées par son prédécesseur sur le siège de Cantorbéry, contre certaines propositions de Grammaire, de Logique et de Philosophie naturelle. L'historien de l'Université d'Oxford nous apprend, en effet, que l'œuvre de Robert Kilwardby menaçait ruine. Les Maîtres en Philosophie ne tenaient pas plus compte des censures que des peines portées par l'illustre enfant de saint Dominique (1). Jean Peckam se rendit donc à l'Université d'Oxford, réunit tous les Maîtres et leur parla avec beaucoup de sagesse. Il reprocha à quelques uns d'entre eux ce manque de sagacité, qui les poussait à défendre et à propager des erreurs indignes de l'Université, opposées aux enseignements les plus accrédités des Philosophes comme aux lumières de la raison, de nature à engendrer des querelles et des discussions sans fin. Il leur fit remarquer que toutes ces nouveautés se distinguaient à peine des erreurs et des propositions futiles, condamnées par son prédécesseur Robert Kilwardby. En conséquence il les condamna de nouveau et défendit de les enseigner à l'avenir (2).

(1) *Historia et antiquitates Universitatis Oxoniensis... lib. I, ann.* 1276, *p.* 126.

(2) « Convocatis enim eadem academia Magistris, orationem ad illos consultissimam habuit, et eorum (non omnium vero) lippitudinem coarguebat, qui errores non tantum Universitatis indignos, et sanissimis Philosophorum placitis contravenientes, sed et nullis plane argumentis suffultos, immo in rixas unice et contentiones excogitatos, propagarent ac defenderent. Errores autem illos, futilesque nugas in charta prolatas, palamque recitatas, cum vix alias ab iis quas Robertus Kilwadby, antecessor noverat, et quarum ipse pridem catalogum a Cancellario transmissum acceperat, esse adnimadverteret abjiciendas penitus et silentio in perpetuum damnandas decrevit ». (*Ibidem, ann.* 1284, *p.* 129).

Parmi les trente propositions condamnées par Jean Peckam, se trouve celle-ci, qui regarde l'unité de forme : « *Omnes formæ priores corrumpuntur per adventum ultimæ* (1) ».

A cause de la condamnation de cette proposition, quelqu'un crut pouvoir accuser l'archevêque d'avoir voulu flétrir et déshonorer, non le Frère Thomas, mais l'Ordre des Frères Prêcheurs. C'est Jean Peckam lui-même qui, dans une lettre adressée aux Maîtres et aux étudiants d'Oxford, nous révèle l'existence de cette accusation, qu'il appelle l'attaque d'une langue téméraire. Pour toute justification, il se contente de présenter les deux remarques suivantes : il n'a fait que marcher sur les traces de son prédécesseur, qui était religieux de saint Dominique ; et il n'a promis à personne de favoriser par son silence des erreurs condamnées (2).

Pour que l'audacieuse témérité de l'accusation portée contre Jean Peckam éclate à tous les yeux, il suffit de rappeler brièvement la marche des événements.

En 1276, Robert Kilwardby condamne plusieurs propositions, dont l'une a trait à l'unité de forme.

En 1278, cet illustre enfant de saint Dominique est élevé au cardinalat, et il a pour successeur Jean Peckam. Au moment même où ce dernier montait sur le siège de Cantorbéry, une violente opposition se formait contre l'acte d'autorité de Robert Kilwardby. Les Frères Prêcheurs, réunis en Chapitre général à Milan, nommaient deux religieux auxquels ils confiaient la mission de faire une enquête en Angleterre. Il était enjoint aux deux envoyés de rechercher soigneusement parmi leurs Frères, ceux qui étaient accusés d'avoir mal parlé contre les Doctrines de Frère Thomas. Les coupables devaient être chassés de leur Province, et privés de toute charge et de tout emploi (3).

(1) *Ibidem.*

(2) « Nec hoc diximus in sugillationem aut dedecus ordinis Fratrum Prædicatorum, ut *quædam postea ausa est asserere lingua temeraria*, cum dictus prædecessor noster, cujus factum prosequimur in hac parte, de ipso ordine, tanquam portio ipsius ordinis processisset : nec unquam alicui mortali homini promisimus, quod sic damnatis erroribus nostro silentio faveremus ». (*Ibidem*, *p.* 130).

(3) *De Mente Concilii Viennensis... Pars tertia, cap. I, p.* 208, *n°* 263.

En 1279, au Chapitre général tenu à Paris, une nouvelle ordonnance imposait aux supérieurs provinciaux et locaux l'obligation de punir sévèrement ceux qui parlaient mal des écrits et de la personne de Frère Thomas (1).

Les conséquences de ces décisions étaient faciles à prévoir. C'était dans un avenir plus ou moins éloigné, une lutte ouverte contre les condamnations qui atteignaient la Doctrine du Docteur angélique. Nous comprenons parfaitement que l'Ordre des Frères Prêcheurs se soit levé comme un seul homme, dans le but de défendre la Doctrine de son grand Docteur. Nous trouvons même qu'il s'est grandement honoré en faisant sienne la cause du plus illustre de ses membres. Ce que nous comprenons moins, ce sont les jugements portés sur la conduite de Jean Peckam. On paraît vouloir le rendre responsable d'un conflit, qu'il n'a pas suscité et dans lequel il s'est trouvé impliqué comme malgré lui. On lui reproche de n'avoir pas assisté impassible à cette levée de boucliers contre une condamnation de son prédécesseur, ou, comme il le dit lui-même, de n'avoir pas favorisé par son silence des erreurs condamnées.

Ces accusateurs de Jean Peckam devraient pourtant remarquer qu'il resta six ans sans intervenir dans le débat soulevé, tandis qu'à Paris, Étienne Tempier dût, dès l'année 1278, renouveler la sentence portée en 1276. Ils devraient aussi ne pas oublier qu'il était personnellement un ardent partisan de la pluralité des formes, comme, du reste, la plupart des Docteurs d'Oxford et de Paris. Quoi d'étonnant alors qu'il n'ait pas consenti à laisser battre en brèche l'œuvre de son prédécesseur ? Pourquoi recourir à l'envie et à la jalousie pour expliquer son intervention dans cette affaire, lorsqu'elle s'explique si naturellement par l'amour et le zèle de ce qu'il croyait sincèrement être la vérité ?

Du reste saint Thomas était-il en cause dans cette controverse sur l'unité de forme ? Nicolas Harpsfeld, dans son histoire ecclésiastique du XIIIe siècle, raconte un fait, accepté par Wadding et du Boulay, qui tendrait à prouver le contraire. Le Docteur angélique, d'après lui, aurait été amené à abandonner son opinion sur l'unité de forme, à la

(1) *Ibidem.*

suite des attaques dirigées contre ce sentiment par les Docteurs de Théologie de l'Université de Paris (1).

Son Éminence le cardinal Zigliara s'attache à prouver que ce fait n'est pas vrai et qu'il a toute l'apparence d'une fable inventée à plaisir. « *Sed Harpsfeldius multa congerit, quæ inverosimilia sunt et fabulam redolent* (2). » Il démontre d'abord que jamais l'Université de Paris n'a condamné, surtout pendant la vie de Frère Thomas, l'unité de forme dans l'homme (3). Cette démonstration est d'autant plus facile à admettre que Nicolas Harpsfeld ne dit pas précisément le contraire, mais seulement que l'opinion de l'unité de forme a été soumise par l'humble Frère Thomas au jugement et à la censure de l'évêque de Paris et des Docteurs de l'Université, « *præsentemque Thomam audisset, qua erat ille animi demissione, Parisiensis Episcopi et Theologorum Lutetiæ judicio et censuræ se et totum illud suum dogma subjecisse* (4). »

On ne peut en dire autant de la preuve suivante. Si le récit de Harpsfeld était vrai, poursuit le savant Cardinal, saint Thomas n'aurait pu, sans duplicité, continuer d'enseigner et de défendre l'unité de forme. Or ses ouvrages indiquent clairement qu'il persista dans son sentiment jusqu'à sa mort (5). Il faut donc rejeter comme invraisemblable le récit de Harpsfeld, car on ne peut, sans injure, croire saint Thomas capable d'une soumission feinte. « *Ne igitur accusemus S. Thomam de simulatione, necesse est ut*

(1) Voici les paroles que Nicolas Harpsfeld prête à Jean Peckam. « Neque se quidem invidia aut contentione huc productum, aut cum Thomæ aut cujusdam mortui cineribus pugnare, imo mordicus aliquandiu Thomæ, ejusque hac in re sententiam tueri solitum, donec vidisset eam a Theologis parisiensibus impugnatam, præsentemque Thomam audisset, qua erat ille animi demissione, Parisiensis Episcopi et Theologorum Lutetiæ judicio et censuræ se et totum illud suum dogma subjecisse. » (*De Monte Concilii Viennensis... Pars tertia, cap. VIII, p.* 200, *n°* 260).

(2) *Ibidem, p.* 201, *n°* 261.

(3) *Ibidem.*

(4) *Ibidem, p.* 200, *n°* 260.

(5) Persistit tamen nedum in omnibus suis libris, opusculis, responsionibus, sed etiam in *Summa Theologica*, quod est ultimum opus, et non solum in *prima Parte*, sed in Tractatibus de *Incarnatione* et de *Eucharistia*, ubi docet præcise nonnullas ex illis propositionibus, quas Peckamus damnavit in sua Synodo Oxoniensi. » (*Ibidem, p.* 202, *n°* 261.)

inter fabulas amandemus ea quæ hac de re Harpsfeldius scribit (1). »

Cette conclusion du cardinal Zigliara nous avait d'abord paru rigoureuse. Nous inclinions d'autant plus à l'admettre, que Nicolas Harpsfeld était, nous disait-on, le premier historien qui eut mentionné le fait. Or quelle foi peut-on accorder à un historien qui vient nous raconter des faits appartenant aux siècles antérieurs, et dont il est impossible de retrouver la trace chez les contemporains ? Mais nous avons dû reconnaître que nous étions dans l'erreur. Nicolas Harpsfeld n'avait rien inventé et il avait puisé sa narration à une source qui mérite confiance.

A notre grande surprise nous avons, en effet, trouvé le même récit chez un contemporain, qui peut, à bon droit, être appelé un témoin oculaire. Ce contemporain n'est autre que Jean Peckam lui-même. Il raconte le fait dans une lettre, datée de Lydington et adressée, en 1284, au pape et aux cardinaux. Dans cette lettre, il leur rend compte de sa conduite et des condamnations qu'il a cru devoir confirmer. Or c'est en traitant ce sujet que Jean Peckam se trouve amené à parler du Frère Thomas et de son sentiment sur l'unité de forme. Il affirme donc que le Docteur angélique avait d'abord soutenu l'existence d'une seule forme dans l'homme, mais que, devant l'opposition des Maîtres en Théologie de l'Université de Paris, il avait modifié son sentiment.

A tous les points de vue cette lettre mérite d'être prise en sérieuse considération. Personne n'était mieux placé que Jean Peckam pour connaître le fait en question, puisque le cardinal Zigliara croit qu'une discussion, sur l'unité de forme, eut lieu entre lui et le Docteur angélique (2). D'un autre côté ce n'est pas à un pape et à des cardinaux, qui ont mille moyens de se renseigner, que Jean Peckam se fut permis de raconter une fable inventée à plaisir. Le but même de sa lettre le lui interdisait, car cette lettre n'est qu'une justification de sa conduite.

(1) *Ibidem.*

(2) « Quandonam ergo habuit cum S. Thoma disputationem, potissimum *de unica in homine forma substantiali* (Cf. Echard. *Scriptor. Ord. Prædic.*, tom. I, p. 435, col. 1), in qua disputatione cum verbis tumidis et ampullosis exasperavit ? » (*Ibidem.*)

Antoine Wood indique que cette lettre se trouve à la page 68e et suivantes du *Regeste* manuscrit de Jean Peckam. Comme il ne nous a pas été donné de voir et d'examiner cette lettre, nous croyons devoir transcrire ici les paroles de Wood et lui laisser la responsabilité de son assertion. « *Subjungam unice,* dit-il, *quod Peckamus per epistolas tum alias, tum alteram nominatim* LYDINCTONIÆ *Cal. Jan. MCCLXXXIV datam; et eisdem omnia, prout gesta sunt, explicans, Pontificem et Cardinales totius rei certiores fecit; et antecessoris sui (qui egregia illa placita in sermone ad Clericos habito damnaverat) ratam se fecisse sententiam commemorans; quoad propositionem illam,* QUOD IN HOMINE TANTUM EXISTIT UNA FORMA, *subnectit, id quidem affirmasse Thomam Aquinatem; verum in ea nequaquam sententia perseverasse, quum* LUTETIÆ *in Collegio Magistrorum Theologiæ, et hujus a se opinionis errorem amovisse, et illam juxta aliasque suas quascumque, eorum arbitrio submisisse* (1). »

Nous n'ajouterons qu'un mot à ce texte de Wood pour en déduire quelques conséquences. Si cette lettre est authentique, il faut d'abord renoncer à faire de Jean Peckam un ennemi et un envieux de saint Thomas; on peut, tout au plus, renouveler l'injuste accusation du XIIIe siècle et lui prêter des sentiments peu bienveillants à l'égard des Frères Prêcheurs. Il faut encore reconnaître que l'Université de Paris n'était pas alors plus favorable à l'opinion de l'unité de forme que l'Université d'Oxford; puisqu'elle aurait contraint moralement le Docteur angélique à abandonner ce sentiment. Enfin, un examen sérieux des manuscrits les plus anciens de la Somme s'impose d'une manière absolue. Car de deux choses l'une : ou saint Thomas n'a accompli l'acte qu'on lui prête que peu de temps avant sa mort, ou bien les derniers traités de sa Somme ne doivent pas continuer d'enseigner l'unité de forme. La simulation ne saurait être admise, même à titre d'hypothèse.

2° *L'opinion de l'unité de forme se présentait aux esprits du XIIIe siècle avec un certain caractère de nouveauté.* — Ce caractère se manifeste à nous de deux façons : par la manière dont les contemporains ont parlé des conséquences

(1) *Historia et Antiquitates Universitatis Oxoniensis... lib. I, p.* 130.

de cette opinion, et par le changement survenu depuis peu dans la Doctrine philosophique de l'époque.

Au concile de Londres, en effet, nous voyons condamnées, comme des *opinions nouvelles et nouvellement divulguées*, les propositions qui découlent logiquement de l'unité de forme. Voici en quels termes les Pères du Concile formulent leur condamnation : « *Hi sunt articuli* NOVITER DIVULGATI, *quos inter hæreses damnatas in se vel in suis similibus numerandas esse credimus; et hæreticos esse censemus pertinaces eorum omnium et cujuslibet defensores, tanquam falsarum et* NOVARUM OPINIONUM, *causa inanis gloriæ sectatores* (1). » Si l'opinion de l'unité de forme était une opinion nouvelle, si les conséquences de cette opinion étaient divulguées depuis peu, c'est un signe manifeste que ce sentiment n'était pas enseigné depuis longtemps dans les Universités.

Une lettre de Jean Peckam à l'évêque de Lincoln nous confirme dans ce sentiment, que l'opinion de l'unité de forme était réellement nouvelle. Le Prieur de l'un des couvents des Frères Prêcheurs avait composé un ouvrage contre l'archevêque de Cantorbéry. Dans cet ouvrage, il devait accuser Jean Peckam d'être l'ennemi des études philosophiques, car celui-ci répond en ces termes : « *Præterea noverit ipse, quod Philosophorum studia minime reprobamus, quatenus Mysteriis Theologicis famulantur, sed profanas vocum novitates, quæ contra Philosophicam veritatem sunt in sanctorum injuriam, citra XX annos in altitudines Theologicas introductæ, abjectis et vilipensis sanctorum assertionibus evidenter. Quæ sit ergo solidior et sanior doctrina vel Filiorum S. Francisci sanctæ memoriæ, Fratris Alexandri, et Fr. Bonaventuræ et consimilium, qui in suis tractatibus ab omni calumnia alienis sanctis et Philosophis innituntur, vel illa novella quasi tota contraria, quæ quidquid docet Augustinus de regulis æternis et luce incomparabili, de potentiis animæ, de rationibus seminalibus inditis materiæ et consimilibus innumeris destruit pro viribus et enervat* (2). »

(1) *Collectio Judiciorum... tom. I, p.* 237.

(2) *Historia et Antiquitates Universitatis Oxoniensis... tom. I, lib. I, p.* 130.

D'après cette lettre, la Philosophie scolastique était devenue, depuis vingt ans, moins patristique. Elle ne tenait plus assez compte des sentiments de saint Augustin sur les principes de la connaissance, sur la nature et la distinction des puissances de l'âme, sur la production des formes et sur un grand nombre d'autres questions. Parmi ces autres questions, se trouvait incontestablement la pluralité des formes dans l'homme, pluralité que Jean Peckam défendait, disait-il, à la suite d'Alexandre de Halès et de saint Bonaventure. Or, sur tous ces points, il affirmait que l'on s'était éloigné de la Doctrine de ces deux Docteurs, et c'est ce caractère de nouveauté qui lui déplaisait.

Il importe de ne pas oublier que Jean Peckam connaissait tout particulièrement les écrits de saint Bonaventure et d'Alexandre de Halès. Il a été, sans contredit, le disciple le plus remarquable du séraphique Docteur, dont il a fait l'éloge et entrepris la défense dans plusieurs de ses ouvrages. L'amour qu'il portait à son Maître était si grand qu'il s'est comme identifié sa piété et sa Doctrine. C'est de Jean Peckam que l'on a pu dire : « *pietate atque Doctrina, B. Bonaventuram, sub quo Magistro didicit, imitatus ita expressit, ut in plerisque eumdem diceres* (1). »

Que l'archevêque de Cantorbéry se soit trompé, lorsqu'il prétend que saint Bonaventure et Alexandre de Halès ont été des interprètes plus fidèles de la pensée de saint Augustin que les philosophes des vingt dernières années, ceci peut se concéder. Ce qui ne saurait être admis, c'est qu'il se soit trompé également lorsqu'il affirme que depuis vingt ans, ceux contre lesquels il était en lutte ne suivaient plus son Maître vénéré sur ces grandes et fondamentales questions philosophiques. Il savait, mieux que qui que ce soit, et ce qu'avait enseigné son Maître, et ce qu'enseignaient ses contemporains. Son témoignage sur ce point mérite, croyons-nous, une grande confiance.

Or il faut bien reconnaître que Jean Peckam était en lutte avec les Frères Prêcheurs, par conséquent avec les disciples de saint Thomas. Le sujet du débat était surtout, nous l'avons déjà dit, les questions suivantes : d'abord la pluralité des formes dans l'homme, puis, à un rang secon-

(1) *In supplem. Bibl. Bellarminæ, p.* 450, *col.* 1. *Edit. venet.*, 1728.

daire, la part qu'il convient d'assigner aux idées divines dans la connaissance humaine, la distinction qui existe entre la nature et les puissances de l'âme, enfin la production plus ou moins complète des formes par l'agent créé. Puisque les premiers et les principaux disciples de saint Thomas et de saint Bonaventure étaient aux prises sur ces divers sujets, il nous a toujours paru naturel et logique de conclure, que ces deux Maîtres n'étaient pas précisément du même avis sur ces questions. Nous n'avons jamais compris comment on a pu soutenir le contraire. Pour en arriver là, il a fallu d'abord faire violence à leurs paroles, puis ne pas se douter qu'autrefois ces mêmes questions avaient divisé les Frères Prêcheurs et les Frères Mineurs : ceux-là ayant à leur tête Richard Knapwel et Hugues de Manchester ; ceux-ci, Jean Peckam et Guillaume Lamare. Cet oubli n'était malheureusement pas impossible, car la plupart des ouvrages composés à cette occasion sont restés manuscrits.

Quoiqu'il en soit, il est certain que l'archevêque de Cantorbéry accusait ses contradicteurs de rechercher la nouveauté et de délaisser les opinions autrefois en vigueur. Il est certain encore que les disciples de saint Bonaventure soutenaient contre les disciples de saint Thomas, la pluralité des formes dans l'homme. Montrons maintenant que les premiers se trouvaient en bonne et nombreuse compagnie.

3° *Les Docteurs en général étaient favorables à l'opinion de la pluralité des formes.* — Tout ce qu'ont dit et fait les partisans comme les adversaires de la pluralité des formes confirme cette assertion. Contentons-nous de rapporter succinctement les principaux témoignages.

En 1276, Robert Kilwardby condamne à Oxford l'opinion de l'unité de forme dans l'homme. Cette condamnation se fait, nous dit Antoine Wood, « *de consensu Magistrorum tam Regentium quam non Regentium* (1). ».

En 1278, Gilles de Lessines, religieux dominicain célèbre, termine un traité encore inédit, *De Unitate formæ*. Il entreprit ce travail, assure-t-il lui-même, parceque « des

(1) *Historia et Antiquitates Universitatis Oxoniensis... tom. I. lib. I. p.* 125.

Docteurs autorisés et fameux réprouvaient les opinions des Thomistes, non-seulement comme insoutenables, mais aussi comme hérétiques et contraires à la Foi : « *non solum inopinabile, sed etiam hæreticum et contra Fidem catholicam* (1) ».

Henri de Gand était du nombre de ces auteurs, car il n'hésite pas, dans ses *Quodlibeta*, à regarder comme une vérité de Foi l'identité du corps du Christ avant et après sa mort. Or tout le monde sait que cette identité d'être ne saurait s'expliquer sans la permanence d'une forme qui le constitue dans sa raison de corps indépendamment de l'âme. Voici les paroles de ce grand Théologien. « *Circa carnem Christi* FIRMA FIDE *tenendum est, ut credo, quod eadem erat numero viva et mortua : et hoc quia anima separata caro illa secundum formam illam qua erat caro mansit : nec ivit in interitum quoad formam carnis : dicente David in psalmo in persona Christi.* « *Caro mea requiescet in spe* ». *Glossa, id est, non deficiet in interitum : sed dormiet : et hoc somno mortis in spe resurrectionis : qua quidem resurrectione, reversa est in ea forma vitæ : ut anima separata id formæ substantialis quod recedens in carne et corpore Christi reliquit mortuum, id ipsum reversa invenit in eadem dispositione substantiali : et eidem iterato conjuncta est ; et fecit vivum. Utrum autem in separatione animæ aliquid corruptum fuit in interitum, propter quod corpus suum factum fuit improportionale : quod restaurabatur in ejus reversione : nondum est manifestum ; sed tantum ad præsens fit manifestum quod eadem numero omnino erat caro Christi ; prius viva et deinde mortua, et postmodum iterato viva* (2) ».

Vers 1280, Richard de Middletown enseigne la pluralité des formes dans l'homme. Pour les mixtes, sans se prononcer lui-même, il affirme que cette opinion avait en sa faveur de nombreuses autorités « *hæc opinio multas auctoritates habet pro se* (3). »

(1) *La Lettre de Mgr Czacki et le Thomisme... par le R. P. Paul Bottalla S. J. p.* 35.

(2) *Quodlibeta Magistri Henrici Goethals a Gandavo, Doctoris Solemnis. Quodl bet. II^m, quæst. III, tom. I, p. XXX. Parisiis,* 1518.

(3) *In* 2, *dist. XIV, art.* 2, *quæst.* 1, *c., p.* 175. *Brixiæ,* 1591.

En 1284, Jean Peckam réitère les condamnations portées en 1276, par Robert Kilwardby, son prédécesseur.

En 1286, au synode provincial de Londres, le même Jean Peckam condame comme hérétiques, l'opinion de l'unité de forme et les conséquences qui en découlent, relativement aux corps du Christ et des Saints. Il se trouva à Paris un docteur qui aurait voulu étendre à toute l'Église, l'obligation de se soumettre aux condamnations du synode d'Oxford. Godefroi de Fontaines n'était point de cet avis et il s'étonne, à bon droit, qu'on ait osé émettre un tel sentiment. A l'appui de son sentiment, il cite une lettre écrite dernièrement par beaucoup de Maîtres en Théologie de l'Université de Paris, qui refusent de regarder comme entachée d'hérésie ou d'erreur l'opinion de l'unité de forme (1).

Du vivant même d'Étienne Tempier, les Docteurs commencèrent à réunir ensemble les erreurs condamnées précédemment, soit à l'Université de Paris, soit à l'Université d'Oxford. Un manuscrit, que Du Plessis d'Argentré croit de cette époque, porte en effet ce titre : « *Collectio errorum in Anglia et Parisiis condemnatorum, qui sic per capitula distinguntur* (2). » N'y avait-il pas dans le fait même de ces collections, qui se firent aussi bien à Paris qu'à Oxford, comme une approbation implicite des condamnations portées par l'une ou l'autre des deux Universités ?

Vers l'an 1290, il se fit une autre collection d'opinions alors réputées erronées. A la fin du XIIIe siècle, Aristote et ses principaux commentateurs jouissaient d'une autorité incontestée dans l'Université de Paris. Or, malgré cette grande autorité, quatorze propositions tirées de ses écrits furent notées d'erreur, et la onzième n'est autre que l'opi-

(1) « Unde mirum est, quomodo unus homo Parisiis asserit publice, illos articulos esse in se, vel in sibi similibus damnatos, non solum in Anglia, sed etiam ubique ; et denunciat excommunicatos omnes, qui illos articulos, vel aliquem ex illis docent, cum multi Magistri in Theologia nuper scripserunt : quod nesciunt illum articulum, ex quo omnes alii articuli sequuntur, esse habitum pro hæresi, vel errore. » (*Collectio Judiciorum... tom. I, p.* 216).

(2) Voici le jugement de Du Plessis d'Argentré sur l'antiquité du manuscrit. « Antiquissimum est hoc Manuscriptum, in pergameno bene et nitide exaratum : haud scio, an dum Stephanus, Parisiensis Episcopus, adhuc viveret, aut certe proxime post. » (*Collectio Judiciorum. . tom. I, p.* 212).

nion de l'unité de forme. Transcrivons ici ce précieux document, recueilli par Du Plessis d'Argentré. « *Per viam motus numquam est generatio unius, nisi sit corruptio alterius, et nunquam introducitur una forma substantialis, nisi expellatur alia, cum una sit materia omnium formarum. Sequitur ulterius quod non sint plures formæ substantiales in uno composito, quam in alio, quin immo in uno composito ponenda tantum est una forma substantialis. Et ista est via Philosophi, 7 lib. Metaph. cap. de definitione unius. Unde vult partes definitionis non esse unum, quia sunt in uno, sed quia dicunt unam naturam. Quod si intelligit unam naturam compositam ex pluribus formis, posset tolerari. Sed si intelligeret naturam simplicem, et quod sit in composito tantum una forma, condemnatur* (1). »

Après tous ces témoignages il sera difficile de soutenir que sur la fin du XIIIe siècle, l'opinion de l'unité de forme dans l'homme jouissait d'une grande estime à Paris et à Oxford. Mais quelle est la valeur de toutes ces condamnations, non au point de vue de la Doctrine, mais au point de vue de l'Histoire? Son Eminence le cardinal Zigliara, qui ne paraît s'attacher qu'au point de vue doctrinal, ne leur en reconnaît aucune. Il apporte, à l'appui de son sentiment, l'autorité de Guillaume Ockam et de Godefroi de Fontaines. Les paroles de ces deux Docteurs tendent, en effet, à diminuer la valeur doctrinale des condamnations des Universités de Paris et d'Oxford; mais elles confirment notre thèse historique.

Guillaume Ockam écrivait le traité, allégué par le cardinal Zigliara, vers l'an 1326. Or, dans ce traité, où il cherche à infirmer l'autorité des condamnations portées par les archevêques de Cantorbéry, Robert Kilwardby et Jean Peckam, il ne trouve à leur opposer que ce seul fait : plusieurs Docteurs à Paris se déclarent ouvertement partisans de l'unité de forme. « *Nam opinionem Thomæ de unitate formæ in homine inter alias condemnavit (Robertus Kilwardbius); et tamen tu scis, quod plures Parisiis ipsam publice tenent, et defendunt, et docent* (2). »

Remarquons d'abord que Guillaume Ockam ne parle pas

(1) *Ibidem, p.* 239.
(2) *De Mente Concilii Viennensis... Pars tertia, cap. IX, p.* 205, n° 263.

d'Oxford, et pour cause. Un de ses contemporains, le Frère Prêcheur Thomas de Strasbourg nous apprend, en effet, que les Docteurs en Angleterre étaient alors pour la pluralité des formes. « *Hanc esse doctrinam omnium doctorum in Anglia et etiam aliquorum Parisiensium* (1). » Remarquons ensuite que le même Docteur ne fait pas la plus petite allusion au Concile de Vienne, à ce fameux Concile qui, disent nos modernes, a voulu confirmer l'opinion de l'unité de forme et condamner, au moins implicitement, la pluralité des formes. Quelle belle occasion pour Guillaume Ockam d'opposer la grande autorité d'un Concile général, à la petite autorité des archevêques de Cantorbéry. Malheureusement on était encore trop près du Concile pour faire goûter cette interprétation de son décret. Guillaume Ockam se contente d'opposer aux condamnations d'Oxford ce qui se passe à Paris. Or il ne trouve à produire que ce seul fait, c'est que plusieurs « *plures* » professaient l'opinion de l'unité de forme. La condamnation de l'Université d'Oxford remontait pourtant déjà à cinquante ans. Si donc ce mot « *plures* » peut prouver que l'Université de Paris ne tenait pas un compte rigoureux de la condamnation d'Oxford, il ne saurait prouver à aucun titre que, même en 1326, l'opinion de l'unité de forme était très suivie et très estimée.

Pour Godefroi de Fontaines, il regrette sincèrement que l'on n'ait pas respecté les Doctrines du Frère Thomas. Comme ces Doctrines ne portaient aucune atteinte à la Foi et à la morale, il ne comprenait pas la raison de cette restriction du droit de libre discussion. De plus, il professe la plus profonde estime et la plus sincère admiration pour le génie de l'Ange de l'Ecole. Il exprime ses sentiments dans des termes si élogieux, que le P. Echard a été heureux de les recueilir dans la défense de la Somme du saint Docteur. Pourquoi le P. Echard, qui cite en entier la 5e question du XIIe *Quodlibet*, omet-il cette phrase très significative. « *Sed concedo quod prædicti articuli essent merito corrigendi.* » Cette omission est inexplicable à tous les points de vue.

Elle l'est d'abord, parce que « cette phrase, disent les continuateurs de l'*Histoire littéraire de France*, se trouve dans tous les exemplaires des *Quodlibeta* qu'il avait eus

(1) *La lettre de Mgr Czacki et le Thomisme...*, p.34.

sous les yeux, et notamment dans la belle copie qui fut léguée à la Sorbonne, en 1288 ou 1289, par Godefroi lui-même (1). » Elle l'est ensuite, parce qu'elle expose les lecteurs trop crédules à faire de Godefroi de Fontaines, non-seulement un admirateur du génie de Frère Thomas, mais encore un partisan déclaré des opinions alors condamnées à l'Université de Paris. C'est ce qui est arrivé à ceux qui se sont contentés d'étudier le P. Echard, car ils croyaient avoir dans cette citation tronquée toute la pensée de Godefroi de Fontaines.

Avec Godefroi de Fontaines nous arrivons de nouveau vers 1290. Encore quelques années et Jean Duns Scot enseignera successivement à Oxford, à Paris et à Cologne. Partout il attirera autour de sa chaire une foule immense, avide d'entendre l'exposé de sa Doctrine. Pendant que le jeune Docteur franciscain remplissait ainsi le monde de la gloire de son nom, l'opinion de l'unité de forme ne dût pas reprendre un grand crédit. Et pourtant la mort de Scot précéda de quelques années seulement la tenue du Concile de Vienne. Mais alors, quand donc eut lieu ce revirement d'opinion, qui aurait amené pendant ce Concile une condamnation, au moins implicite, de la pluralité des formes dans l'homme ? L'histoire, sérieusement et tranquillement consultée répond, ce nous semble, par les deux propositions suivantes :

1° Au XIIIe siècle, l'opinion de l'unité de forme dans l'homme a seule paru contraire aux enseignements de la Foi. Cette conviction lui a valu d'être condamnée par l'Université d'Oxford et par le Concile provincial de Londres.

2° Avant le Concile de Vienne et même après, l'opinion qui admettait la pluralité des formes dans l'homme, était l'opinion la plus commune à Paris.

Dans un tel état des esprits, avec une telle manière de concevoir les deux opinions, le Concile de Vienne ne pouvait, croyons-nous, songer à condamner en aucune façon la pluralité des formes dans l'homme.

(1) *Histoire littéraire de la France. tom. XXI, p.* 551.

§ 5

La pluralité des formes et les sciences naturelles

L'opinion franciscaine de la pluralité des formes est donc bien une opinion catholique : elle n'a jamais été condamnée par aucune autorité ecclésiastique. Elle est de plus une opinion scolastique ; pendant tout le XIIIe siècle, qui est incontestablement le grand siècle pour l'Ecole, elle a été l'opinion préférée des Docteurs et des Universités.

Il ne nous coûte point de reconnaître qu'elle n'a pas toujours conservé ces avantages sur l'opinion adverse de l'unité de forme. A la demande de Jean XXII, l'Université de Paris consentit en 1325, à retirer du nombre des propositions condamnées dans la dernière moitié du siècle précédent toutes celles qui avaient été enseignées par saint Thomas (1). D'un autre côté, les Frères Prêcheurs et les Religieux de saint Augustin, avec un zèle qu'on ne saurait trop admirer, s'appliquèrent à démontrer que la Foi n'avait rien à redouter de l'opinion de l'unité de forme dans l'homme.

Une fois ces obstacles levés, la grande autorité de saint Thomas et la puissance de son Ecole se chargèrent de modifier la situation première des deux opinions. Dans la suite des temps, l'opinion Thomiste devint prépondérante. Cette prépondérance est devenue telle de nos jours, que certains partisans de cette opinion se sont permis d'être injustes et agressifs, envers ceux qui ne consentaient pas à l'admettre. Ils rangeraient volontiers les défenseurs de la pluralité des formes, parmi les auteurs d'une opinion peu catholique et peu scolastique. C'est là une erreur contre laquelle nous avons cru devoir protester.

Nous avons agi ainsi dans l'intérêt de la vérité d'abord, puis dans l'intérêt de la Scolastique. La Scolastique a, selon nous, le plus grand intérêt à ne pas rejeter et même à ne pas dédaigner l'opinion de la pluralité des formes. Si l'opinion Thomiste a su élucider les objections théologiques,

(1) *Collectio Judiciorum... tom. I. p.* 222 *et* 303.

que lui présentait la Foi, elle ne parviendra peut-être pas aussi facilement à résoudre les difficultés, qui surgissent du côté des sciences naturelles. Car nous prétendons que les sciences naturelles présentent des difficultés et des difficultés sérieuses à l'opinion de l'unité de forme.

Tout le monde n'est pas de notre avis. Les Révérends Pères Cornoldi (1) et Libératore affirment d'un commun accord, qu'il ne saurait y avoir de conflit entre la Scolastique, la Physique et la Chimie modernes, par la raison bien simple que ces trois sciences n'ont point le même objet. « Nous n'avons pas besoin, dit le P. Libératore, de rejeter le changement substantiel des corps simples en corps mixtes, et des corps mixtes entre eux. Car, nous aimons à le redire, la chimie ne définit rien par rapport à ces mutations ; mais elle établit seulement en fait que si l'on unit deux corps simples entre eux, en des circonstances données, en des proportions déterminées, il en résulte un corps mixte ; que si l'on unit deux corps mixtes, il en résulte un autre corps mixte d'un ordre plus composé. Mais que ces transformations aient lieu par une simple combinaison de molécules ou par la production d'une force substantielle qui, dans son unité, soit comme la résultante des forces précédentes, c'est là une question d'une sphère supérieure à celle de l'expérience. Certainement, aucun chimiste ne s'avisera jamais de soutenir que la molécule d'un corps mixte, n'est qu'un agrégat des molécules des corps simples, et n'est pas un corps nouveau, substantiellement différent des premiers, ainsi que le démontrent ses propriétés nouvelles. S'il prétendait définir un point semblable, il n'arriverait jamais à une démonstration par les moyens dont il dispose. Or, c'est précisément à la solution d'une pareille question que s'applique le système scolastique. Ainsi, il a pour objet une controverse sur laquelle la chimie est impuissante à porter un jugement véritable, que de fait elle n'a jamais porté. Entre elle et le système scolastique, par conséquent, il ne peut exister aucune espèce de

(1) *Leçons de Philosophie scolastique par le R. P. J. M. Cornoldi S. J. traduites de l'italien avec l'autorisation exclusive de l'auteur, par un professeur de Grand-Séminaire. Paris, P. Lethielleux, 4, rue Cassette.* — 27e *leçon p.* 205-206.

conflit. En résumé, autre chose est le fait, autre chose est la raison dernière du fait. Le premier regarde la chimie, la seconde regarde le système scolastique. La chimie recherche les composants des corps, suivant qu'on les peut obtenir par les procédés de l'analyse réelle ; le système scolastique recherche les composants des corps, suivant qu'ils peuvent être découverts par l'analyse rationelle. Par conséquent, le terrain des deux sciences est différent ; et quand le terrain est différent, le combat, ou même la seule rencontre est impossible, faute de champ de bataille (1). »

Pour démontrer que la rencontre et le combat sont possibles, nous n'avons pas besoin de recourir à de nouvelles autorités ; les Pères Cornoldi et Libératore vont se charger eux-mêmes de cette démonstration. Il est vrai de dire que le P. Cornoldi ne le fait qu'indirectement. Il proclame tout d'abord que l'accord entre la Scolastique et les sciences naturelles est parfait. « Cet accord sera parfait, dit-il, si, sans être obligé d'abandonner un seul de nos principes, nous pouvons admettre *toutes* les Doctrines fondamentales de la chimie (2) »; or, il en est ainsi. Donc, l'accord est parfait. Il prouve qu'il en est ainsi en examinant successivement toutes les Doctrines qui, en chimie, lui paraissent fondamentales.

Mais, après avoir proclamé et prouvé que l'accord était parfait, le P. Cornoldi est obligé de laisser voir qu'il n'est pas complet. Il se presse d'ajouter qu'il le serait, si les chimistes ne se permettaient pas d'exiger plus qu'ils ne sont en droit de le faire, et plus que ne peut leur concéder l'opinion de l'unité de forme. Voici comment le P. Cornoldi répond à cette exigence de la chimie moderne. « On nous dira : N'est-il pas vrai que l'analyse chimique donne les mêmes éléments, qui étaient nécessaires à la synthèse chimique ? Sans aucun doute. Donc, reprend-on, après la synthèse chimique, les atomes sont demeurés dans le composé, *tels que* dans leurs premières natures, ils se trouvaient unis ensemble. Ici pèche la conséquence, car la diversité des opérations démontre, au contraire, que dans la combinaison chimique leur nature s'est changée. Pour

(1) *Composé humain... chap. VIII, art. VII, p.* 385, 386, *n°* 391.
(2) *Leçons de Philosophie scolastique... Ibid., p.* 206-211.

établir la conséquence que nous avons niée, il faudrait que l'expérience se fît sur les éléments ou atômes pendant qu'ils sont combinés, et qu'elle nous montrât que, dans le composé, ils demeurent tels qu'ils étaient auparavant, en les considérant, soit en eux-mêmes, soit dans leurs opérations spécifiques. Mais cette expérience n'a jamais eu lieu et ne pourra jamais se faire. La chimie vraie n'exige pas autre chose que cette existence virtuelle des éléments dans le composé chimique (1). »

Cette réponse demanderait bien des explications. Mais notre but n'est pas d'examiner comment les partisans de l'opinion thomiste répondent aux difficultés qui leur sont présentées, il se borne à constater qu'ils se trouvent en présence de difficultés sérieuses. Aussi nous nous abstiendrons d'examiner la valeur de leurs réponses.

Le P. Libératore reconnaît de meilleure grâce que l'accord n'est ni parfait, ni complet. Après avoir montré que cet accord existe généralement, il ajoute : « Qu'y a-t-il donc en physique et en chimie de contraire au système scolastique? Rien autre que la permanence non *virtuelle,* mais *actuelle* des corps simples dans le corps mixte qu'ils constituent. Mais à vrai dire, il importe peu à la chimie que l'on croie telle ou telle chose, puisque tout cela est tout-à-fait en dehors de la sphère expérimentale et se trouve plutôt l'objet du raisonnement. Quand, par la combustion de l'oxigène et de l'hydrogène, on voit se condenser des gouttelettes d'eau sur les parois de la cloche contenant ces deux gaz, qui vous dit qu'il n'y a point une génération d'une nouvelle substance, sous l'action combinée non seulement de ces deux corps simples, mais encore de deux agents aussi puissants que l'électricité et le calorique? La science chimique est-elle en danger, parce que l'on admet cette hypothèse plutôt que la contraire? (2) »

Nous nous permettrons de faire observer au P. Libératore qu'il ne s'agit point de savoir s'il y a ou s'il n'y a pas génération, mais bien s'il y a génération avec conservation ou disparition de la forme du corps simple dans le mixte. Il est vrai que dans son système, il ne saurait y avoir géné-

(1) *Ibidem, p.* 211.
(2) *Composé humain... Chap. IX, art. VII, p.* 460-461, *n°* 444.

ration d'une nouvelle forme sans la disparition de l'ancienne, « *generatio unius est corruptio alterius* »; seulement ce système n'est ni un dogme, ni une vérité absolue. Il serait bon, croyons-nous, de tenir compte dans ses arguments de l'opinion de ses adversaires.

Du reste, le P. Libératore pousse trop loin, selon nous, l'aversion qu'il professe pour l'opinion de la pluralité des formes. Plutôt que d'admettre ce sentiment, il serait disposé aux plus étranges concessions. C'est l'impression qui résulte de la lecture du passage suivant : « Mais imaginons un instant qu'il soit démontré en chimie que les corps simples restent dans le corps mixte en acte, et non pas en vertu seulement. Sera-t-on, pour cela, en droit de conclure à la fausseté du système scolastique, dans sa base fondamentale de la matière et de la forme? En aucune façon. L'unique chose alors qu'on en pourrait déduire légitimement, serait l'inefficacité de la preuve tirée de la génération et de la corruption des corps. Mais la ruine d'une preuve n'entraîne pas avec elle la ruine d'un système, sinon quand elle est le seul appui de ce système. Or, cela n'a pas lieu dans le cas présent, puisque nous avons établi le système scolastique par diverses sortes d'arguments indépendants de celui que l'on combat. La preuve est un moyen, elle n'est pas une fin; ainsi, l'on peut en faire le sacrifice de bon gré, quand la fin est également obtenue par d'autres moyens. » Jusqu'ici, tout disciple de saint Thomas approuvera l'argumentation du Révérend Père; mais voici des concessions que nous regardons comme dangereuses.

« En substance, poursuit le Révérend Père, le système scolastique enseigne que les corps véritables, c'est-à-dire, ceux qui ne résultent pas de l'assemblage d'autres corps, mais qui subsistent en eux-mêmes et jouissent d'une véritable unité et continuité d'extension, sont composés d'un double principe, c'est-à-dire, d'une réalité, source de l'étendue et semblable dans tous les corps, et d'une force primitive, laquelle compose l'unité de la substance avec cette réalité, et se trouve en même temps la source de l'indivision, de la diversité spécifique et de l'action. Que ceci se réalise dans les masses visibles du monde matériel, ou seulement dans les molécules primitives des corps mixtes, ou encore, si on le veut, dans les seuls atômes élémentaires et

primitifs des corps simples, c'est là un point qui n'est pas essentiel au système (1). »

Ainsi, même dans le cas où la chimie démontrerait que les corps simples restent en acte dans les corps mixtes, le P. Libératore préfèrerait inventer un système bâtard, inconnu de l'École, plutôt que d'admettre l'opinion, si scolastique, de la pluralité des formes dans le même composé. Il faut avouer que l'idée de faire des atômes élémentaires ou des molécules primitives les véritables corps, ne manque pas d'une certaine originalité. Seulement nous ne voyons pas bien comment l'âme humaine, arrivant dans cet agrégat de corps simples, pourrait encore, d'après les principes de saint Thomas, en être la forme substantielle *per se, essentialiter et immediate*. Évidemment le système aurait ses exceptions.

Mais n'insistons pas sur les conséquences d'une hypothèse, à laquelle le P. Libératore, lui-même, n'a jamais bien pensé. Personne, peut-être, ne croit moins que lui à sa réalisation. Il ne faut donc pas demander à son système une perfection, qui ne saurait lui convenir. Du reste, ce point est fort secondaire dans la question qui nous occupe.

Nous venons d'entendre les explications des partisans de l'unité de forme. Après avoir nié même la possibilité d'un conflit entre la Scolastique et les sciences naturelles, ils ont dû en reconnaître l'existence. Ce conflit existe, en effet, et beaucoup plus sérieusement qu'ils ne consentent à le reconnaître. Pour la chimie, la permanence des corps simples dans les corps mixtes est, à tort ou à raison, *un principe fondamental, une vérité indiscutable, un postulat* préexigé avant toute discussion. A l'appui de cette assertion citons seulement quelques passages de deux ouvrages récents, publiés non par tel ou tel savant, mais avec la collaboration d'un grand nombre.

L'*Encyclopédie chimique* est encore en voie de publication. Cet ouvrage paraît sous la direction de M. Frémy, avec le concours d'anciens élèves de l'École polytechnique, de professeurs et d'industriels. Dans un discours préliminaire, M. Frémy apprécie ainsi le système qui soutient la décomposition des corps simples et la transmutation des

(1) *Ibidem, ch. VIII, art. VI, p.* 383-384, *n°* 388.

métaux. « Telles sont les idées principales qui se trouvent développées dans les écrits des alchimistes. »

« La transmutation des métaux, qui en est la base principale, est-elle absurde ? Évidemment non : personne ne peut affirmer la simplicité des éléments ; aussi dit-on souvent que les *corps simples* sont ceux qui n'ont pas été *encore décomposés*. »

« En présence de ces transformations isomériques ou allotropiques si remarquables que les agents physiques font éprouver aux corps simples, tels que l'oxigène, le soufre, le phosphore, le carbone, le silicium, et dans lesquelles les propriétés des corps sont profondément modifiées, on peut croire souvent que les différences, qui séparent entre eux certains corps simples, sont dues à des modifications isomériques établies et permanentes (1). »

« Lorsqu'on voit le cyanogène, corps composé de carbone et d'azote, se comporter dans toutes ses réactions comme un corps simple, il est permis d'admettre que certains éléments pourront être un jour décomposés. »

« Mais il ne faut pas oublier que la chimie est, avant tout, une science expérimentale et qu'elle doit rejeter toute théorie qui ne serait pas fondée sur l'observation exacte des faits. »

(1) Comme l'Isomérie servira peut-être un jour à prouver l'unité de matière dans tous les corps, nous croyons devoir ajouter ici les explications données par M. Frémy sur ce sujet, dans un autre endroit de son discours préliminaire. « La découverte de l'Isomérie est, sans aucun doute, une des plus grandes de la chimie ; elle aurait peut-être encouragé les alchimistes dans leurs recherches de transmutation, si elle avait été connue à cette époque de la science. »

« Cette découverte établit que, suivant les circonstances dans lesquelles les corps sont placés et les influences qu'ils reçoivent, les propriétés de ces corps peuvent souvent se modifier profondément et à tel point qu'il est quelquefois difficile de les reconnaître. »

« Je ne vais pas jusqu'à dire que la découverte de l'Isomérie établira un jour l'unité de matière, et servira à démontrer que les corps appelés simples ne sont que des modifications isomériques et permanentes d'un même principe ; je ne connais aucun fait qui nous permette de revenir à l'hypothèse des alchimistes et de croire à la transmutation ; mais j'affirme que si nous ne possédions pas ce caractère invariable qui est le *caractère chimique* et qui lui seul permet de spécifier les corps simples et composés, l'Isomérie pourrait quelquefois faire croire à la transmutation. » *Discours préliminaire sur le développement et les progrès récents de la chimie. Paris, Dunod, 49, quai des Augustins*, 1881, *p.* 130.

« Or, *comme la décomposition des corps simples ou la transmutation des métaux ne sont confirmées, quant à présent, par aucune expérience sérieuse,* ces hypothèses ne doivent pas trouver place dans la science (1). »

Lorsque M. Frémy arrive à Lavoisier, il dit de ce savant : « Ce que je veux démontrer surtout, c'est que l'œuvre de Lavoisier *est restée entière,* qu'elle n'a pas été *ébranlée par les découvertes modernes,* et que nous sommes tous *les disciples de Lavoisier,* lors même que nous ne voulons pas en convenir. »

Or, voici comment il apprécie cette œuvre en parlant de son premier mémoire, qui date de 1770. Dans ce mémoire, il « pose cette grande devise qui est *la base* de la chimie scientifique :

« *Dans une réaction chimique,* dit-il, *rien ne se perd, rien ne se crée : les réactions chimiques sont dues à des déplacements de matière; les produits formés doivent représenter les poids des produits employés.* »

« Toute la chimie se trouve comprise dans ce principe dû à Lavoisier (2). »

Avec l'opinion de la pluralité des formes, on ne peut pas, il est vrai, admettre que rien ne se crée ou mieux ne se produit dans une réaction chimique, mais on peut très bien admettre que rien ne se perd.

Dans le *Dictionnaire de chimie pure et appliquée,* Adrien Wurtz ne parle pas autrement que M. Frémy, de l'œuvre de Lavoisier. Il « établit le premier, dit-il, la nature élémentaire des métaux et fixa, en général, la notion des corps simples. Il reconnut comme tels les corps dont on ne peut retirer qu'une seule espèce de matière et qui, soumis à l'épreuve de toutes les forces, se retrouvent toujours les mêmes, indestructibles, indécomposables. Ayant ainsi imprimé à un grand nombre de substances primordiales le sceau d'une individualité propre, il réforma définitivement les idées anciennes sur la nature des éléments et *mit fin à l'espoir de réaliser des transmutations.* Cette illusion séculaire, ni encouragée, ni détruite par les partisans du phlogistique, devait durer, en effet,

(1) *Ibidem, p.* 7-8.
(2) *Ibidem, p.* 36.

aussi longtemps que les métaux étaient envisagés comme des corps composés. »

« Les corps simples ainsi définis, Lavoisier les représente comme doués du pouvoir de s'unir entre eux, de manière à former les corps composés, cette union s'effectuant *sans perte de substance,* de telle sorte qu'on retrouve dans la combinaison toute la matière pondérable des corps constituants. *Ces grands principes forment la base de la chimie. Universellement acceptés, ils nous paraissent si simples, si indiscutables aujourd'hui, qu'ils s'imposent en quelque sorte comme des axiomes.* Ils ne l'étaient pas alors, et c'est la gloire durable de Lavoisier de les avoir proclamés, nous dirons mieux, démontrés (1). »

Loin d'atténuer le conflit, comme le font les partisans de l'unité de forme, les chimistes semblent prendre plaisir à l'aggraver. Il est impossible d'affirmer, d'une manière plus absolue, la permanence des corps simples dans les corps mixtes, puisqu'elle est posée comme un *axiome,* un *principe indiscutable.* Malheureusement, il manque à ces affirmations, données avec tant d'assurance, ce qui serait de nature à leur donner la certitude, c'est-à-dire un fait d'expérience bien constaté ou un argument vraiment démonstratif. Aussi leur certitude est contestée, non seulement par les partisans de l'unité de forme, mais, ce qui est plus grave, par des chimistes.

Dans une lettre très spirituelle, M. l'abbé L. Picherit cite cinq chimistes distingués, dont deux laissent la liberté de se prononcer pour ou contre la permanence des corps simples dans les corps mixtes, tandis que les trois autres se prononcent formellement contre cette permanence (2). Il aurait pu encore se prévaloir du nom de tous les savants, qui font partie de l'Académie philosophico-médicale de saint Thomas d'Aquin. Cette Académie, fondée en 1874, par le Dr Alphonse Travaglini, compte déjà un nombre relativement considérable d'adhérents.

Cependant si nombreux que soient ceux qui ont accepté

(1) *Discours préliminaire. Tom. I, p. V-VI. Paris, Hachette,* 1869.

(2) *De l'Unité substantielle de la nature humaine d'après le R. P. Mazella, S. J. Ouvrage traduit librement du latin par M. l'abbé Picherit, p.* 111-120.

les principes professés par cette Académie, nous croyons être dans la vérité en affirmant, qu'ils ne constituent qu'une infime minorité dans le monde des savants. Nous croyons encore que beaucoup n'entreront jamais dans cette Académie, précisément parce qu'il faut admettre la transmutation des corps simples dans les corps mixtes et dans les êtres vivants.

Devant ces tendances des sciences et ces affirmations des savants, nous nous demandons dans quel but certains Philosophes s'efforcent de se persuader et de persuader aux autres, contre toute vérité, que l'opinion de l'unité de forme est la seule opinion vraiment catholique et scolastique. Ils voudraient éloigner un grand nombre de savants de la Scolastique, et même de la Foi, qu'ils ne s'y prendraient pas autrement.

Ils espèrent, peut-être, qu'en dépréciant l'opinion de la pluralité des formes, ils arriveront plus facilement à faire accepter l'opinion opposée. Ce calcul réussira probablement près de certains esprits, mais il ne réussira pas près de tous. Nous connaissons des hommes qui aimeraient mieux rejeter le système de la matière et de la forme, plutôt que d'accepter l'unité de forme dans les mixtes et les êtres vivants. Pourquoi alors refuser à ces hommes la liberté d'option, entre des opinions parfaitement catholiques ? Pourquoi surtout faire violence à la vérité, dans le dessein d'influencer les opinions ?

Ceci se comprend d'autant moins que les partisans de l'unité de forme ont de puissants motifs, capables d'exercer la plus légitime influence sur les esprits. Ils peuvent nous dire — et c'est leur droit — que leur opinion, par le fait même qu'elle est celle de saint Thomas, est tenue en grande estime dans la sainte Église. S'ils jugent bon d'ajouter qu'aux suspicions du premier moment, a succédé une confiance pleine et entière en sa parfaite orthodoxie, personne ne pourra s'en offenser. Ce qui blesse, ce qui révolte, c'est de voir que l'on ne respecte pas la vérité ; car la vérité interdit aux partisans de l'unité de forme d'affirmer que l'opinion opposée est moins catholique et moins scolastique que la leur. Comme des noms, respectés par leur grand savoir, ont contribué de nos jours à répandre cette erreur parmi les scolastiques, nous avons cru devoir élever la voix

pour l'empêcher de s'accréditer. Richard de Middletown nous en a fourni l'occasion. Nous en avons profité d'autant plus volontiers, que nous devons à sa vie et à ses écrits d'avoir soupçonné la vérité sur ce point de Doctrine. C'est après avoir lu Richard sur la pluralité des formes, c'est après avoir étudié la condamnation de Pierre-Jean Olive, que cette conviction intime s'est emparée de notre esprit : l'opinion de la pluralité des formes devait être très répandue dans les Universités avant Scot, et elle n'a pu être condamnée par le Concile de Vienne. L'étude a confirmé ce pressentiment, et nous venons de consigner ici le résultat de nos recherches sur les documents de la Scolastique au XIIIe siècle.

CHAPITRE V

Jean Duns Scot

Le Docteur subtil est, dans l'ordre des temps, le dernier des Maîtres de l'École franciscaine, mais il est le premier par l'influence de la Doctrine et le nombre des disciples. Il a été appelé, à bon droit, dès le XIVe siècle, le Docteur de l'Ordre « *Ordinis Doctor* (1) », parce que si, de fait, il n'a pas toujours été le seul Maître, il a toujours été le plus suivi. C'est sa Doctrine que maîtres et disciples enseignaient et étudiaient, c'est sous son nom que s'est constituée l'École rivale de l'École de saint Thomas, c'est en faveur de ses écrits que se sont engagées ces luttes séculaires de l'esprit, aussi acharnées que peu décisives, c'est enfin pour venger sa mémoire que parurent au XVIIe siècle toutes ces biographies, toutes ces apologies du Maître et de son École.

L'auteur de cette levée de boucliers fut Abraham Bzovius, dominicain Polonais. Il avait imaginé, nous ne savons trop dans quel but avouable, de recueillir, à l'année 1294 de ses *Annales Ecclésiastiques,* tout ce qu'une critique aussi peu éclairée qu'elle était injuste, avait pu jusqu'à lui, inventer contre la mémoire de Scot. Il s'était fait l'écho de tous les propos que l'ignorance et la malveillance avaient débités contre le Maître le plus suivi de l'École franciscaine. Cette incartade, peu digne d'un historien qui se respecte, fut

(1) C'est Guillaume Ockam qui lui donne ce nom.

prise pour une injure adressée non plus à Scot, mais à toute son École, bien plus à tout l'Ordre.

C'est à ce point de vue que se place Wadding quand, dans ses *Annales,* il se justifie du soin minutieux avec lequel il a écrit la vie du Docteur subtil, des longues pages qu'il lui a consacrées, de la vigoureuse réfutation des calomnies déversées sur lui. Mais écoutons-le formuler ses griefs. « *Hæc diffusius præter nostram consuetudinem in Scoti commendationem et defensionem diximus, ne periclitanti famæ tanti Doctoris deesse videamur. Inglorium volunt æmuli, quem gloriæ suæ authorem deprædicant Franciscani. Quotidianis calumniis expetunt, quem hi perpetuis laudibus prosequuntur, et obscurare conantur virum, cujus doctrina universus Ordo clarescit. Aliorum facta brevius licet perstringam, licet indulgentius calumniatoribus obsistam, pro Scoto tamen virilius pugnandum, acrius decertandum, nervosius scribendum duco, in cujus nomine tota periclitatur religio. Hoc uno gloriatur Magistro, hujus indefesse sectandam sibi proposuit disciplinam : quid fiat, si hæc eliminetur ? Si ille non audiat gloriose ? Perit cum filio parentis honos, et cum matris gloria immensæ prolis honorificentia. Non licet communis Magistri, et totius Ordinis famam contemnere* (1). »

De telles paroles dans la bouche d'un homme comme Wadding, nous révèlent quelle profonde impression produisirent dans l'Ordre les imputations calomnieuses recueillies par Bzovius. Les religieux de l'Observance rivalisèrent de zèle avec les Conventuels pour défendre et glorifier leur Maître vénéré. Quelques-uns d'entre eux ne se contentèrent pas de repousser cette attaque, ils prirent l'offensive et à leur tour attaquèrent le Maître de l'École thomiste. De ce nombre fut le Père Pierre de Alva et Astorga, qui publia à Bruxelles, en 1661, son fameux *Nodus indissolubilis.*

Toutes ces attaques et toutes ces défenses ne contribuaient point, comme on le pense bien, à cimenter la paix et l'union entre les deux Ordres. Les Chapitres Généraux comprirent qu'ils devaient travailler à apaiser toutes ces dissensions. Ils rappelèrent aux religieux des deux Ordres

(1) *Annales Minorum, ann.* 1308, *n°* 66, *tom. III, p.* 95.

les sentiments qui avaient animé leurs saints Fondateurs et les invitèrent à s'y conformer (1).

Les Capucins ne paraissent pas s'être émus, outre mesure, de ces attaques contre Scot. Ils eurent grandement raison. D'abord Scot n'était pas leur Docteur préféré, le Maître sous l'étendard duquel ils combattaient : ils pouvaient donc n'être pas aussi sensibles aux diatribes de ses ennemis. Ces diatribes cependant ne les trouvèrent pas indifférents. Quand bien même Scot ne serait pas l'un des Maîtres de l'Ordre, le Docteur de la Vierge Immaculée, un sentiment naturel incline à prendre la défense de l'innocent contre son détracteur, de l'opprimé contre son persécuteur (2).

Une autre raison de ne pas trop s'émouvoir, c'est qu'il était parfaitement permis de dédaigner de tels sarcasmes. A l'exception de Paul Jove, dont Aubert Le Myre a pu dire que la plume était plus au service de l'or que de la vérité (3), tous les ennemis de Scot sont des adversaires d'École. Parmi ces adversaires il faut même faire un choix. Ce ne sont ni les Cajetan, ni les Jean de saint Thomas, ni les autres disciples illustres de l'Ange de l'École, qui se sont montrés injustes et acerbes contre le Docteur subtil ; ce sont ceux que Mac-Caghwell, archevêque d'Armagh juge être « *crassioris cerebri, leviorisque minervæ* (4). »

(1) *Solutio Nodi indissolubilis,.. per Franciscum Janssens Elinga Ord. Præd. Gandavi*, 1664, *p.* 185-186.

(2) Wadding trouve dans ce sentiment un second motif qui justifie son intervention en faveur de Scot : « Alia mihi est ratio pro homine isthoc gravius agendi, quod indigne traducatur vir æquus et bonus, qui nulli detraxerit ; quod gratis persecutionem patiatur, qui impugnatur sine crimine ; quod vituperetur, ut noxius, qui fuerat undequaque laudabilis ; quod ab inferioris notæ hominibus crimen inferatur ei qui communem hominum sortem transcendit. » (*Annal. Minor.*, *ann.* 1308, *n°* 66, *tom. III*, *p.* 95.)

(3) « Venalis cui penna fuit. »

(4) Voici du reste le texte d'où ces paroles ont été tirées. « Quod Scotus noster in D. Thomæ scripta acrius insurrexisse, ejusque Doctrinam omni quo potuit conamine, rejecisse, livore, non veritatis zelo, censetur. Hæc causa, etiam alios quosdam ejusdem farinæ Doctores, ita in Scotum commovit, ut ipsorum scholæ, scriptaque, nihil frequentius quam Scoti improperia, reprehensiones et censuras personent. Sed gravioris notæ, profundiorisque doctrinæ Thomistæ, longe aliter de Scoto sentiunt, ponderant mirabilem ejus subtilitatem, summæ modestiæ et humilitati conjunctam ; et ideo quidam ipsorum honorifice de eo loquuntur ; alii, ne vel in mini-

Si ce jugement paraissait suspect et entaché de partialité, comme venant d'un zélé disciple de Scot, il serait facile d'en trouver un plus sévère dans le camp même de saint Thomas. N'est-ce pas le dominicain Ambroise Catharin qui, dans un travail composé pour le Concile de Trente, a dit ces remarquables paroles : ceux-là seuls dont l'esprit est frappé d'aberration peuvent ne pas remarquer combien, et à bon droit, est grande la gloire de Scot dans la sainte Église. « *Scoti laus quanta sit in Ecclesia, et merito, soli prava affecti mente non conspiciunt* (1). »

Une dernière raison qui, selon nous, aurait dû empêcher les défenseurs du Docteur subtil d'être aussi susceptibles, c'est qu'en réalité le Père Bzovius a rendu d'immenses services à leur Maître. Qu'il ait voulu rendre sa mémoire ridicule et odieuse, discréditer ses écrits, nuire à son École, c'est là un fait indéniable. Mais si l'on considère non le but qu'il a poursuivi, mais bien celui qu'il a atteint, on ne peut que se réjouir de son intervention.

En faisant siennes les fables et les ridicules inventions de Paul Jove et des autres ennemis de Scot, Bzovius a suscité de graves historiens, d'ardents apologistes, qui ont noblement vengé la mémoire du Docteur subtil. Qu'il nous suffise de citer parmi les plus remarquables le Dalmate Matthieu Ferchius, les Irlandais Mac-Caghwel, Hugues Magnésius, Dermitius Thadé, Luc Wadding, l'Allemand Jean Stommel, le Belge Nicolas Vernuleus, l'Italien Bonaventure de Bottis, l'Espagnol Ildefonse Brizenno.

Bzovius n'a pas été plus heureux dans ses critiques contre les ouvrages de Scot. Il s'était plu à les représenter comme un labyrinthe inextricable, un antre ténébreux, où nul rayon de lumière ne pouvait pénétrer ; mais Cavellus d'abord, Wadding ensuite, se chargèrent, par les belles éditions de

mo eum lædunt, prudenter agnoscentes in opinabilibus, ipsi liberum fuisse, quacumque volebat, incedere via. Verum crassioris cerebri, leviorisque minervæ hominibus, id familiare est, dum in adversariis agunt quod deest ingenio, supplere opprobrio, et quem rationibus vincere nequeunt, injuriis lacessere. Talibus non immerito connumerari possunt, qui Scotum, quia ipsorum placitis dissentit, pungunt, mordent, lacerant. » (*Apologia pro Joanne Duns Scoto, cap. I.*)

(1) *In disput. de Conceptione B. Mariæ virginis ad Concilium Tridentinum. p.* 1ª.

1620 et de 1639, de donner un éclatant démenti à ces oracles inspirés par la passion. Réussirent-ils vraiment à indiquer un fil conducteur et à faire pénétrer la lumière dans les écrits de Scot? L'illustre enfant de saint Ignace, Léonard Lessius, le croit, car il dit dans l'approbation de l'édition de Mac-Caghwel : « *Lustravi diligenter hoc opus a rev. et doctiss. P. Hugone Cavello sacræ Theologiæ lectore recognitum et expolitum, et deprehendi ea ab ipso esse præstita, quæ illustrissimum et celeberrimum Doctorem antea ob confusas et pravas editiones vix intelligibilem, et idcirco a plerisque neglectum, facilem et perspicuum lectoribus ingeniosis reddent : ita ut cum magno fructu, et emolumento a Philosophis et Theologis in posterum legi possit* (1) ».

Ce qu'avait prévu Léonard Lessius se réalisa. La belle édition de Cavellus fit rechercher les écrits du Docteur subtil. Moins de vingt ans après, Wadding constatait ainsi le fait dans ses *Annales*. « A son tour, dit-il, Cavellus, archevêque d'Armagh et Primat d'Irlande, s'est mis à l'œuvre dans le but de perfectionner les écrits de Scot. L'étude des manuscrits lui a permis de restituer le texte primitif et de discerner ce qui avait été falsifié ou ajouté. Par des notes marginales et par la citation fréquente du sentiment des Docteurs, il a déjà perfectioné les écrits de son Maître. Mais ce qui a donné une valeur inappréciable à l'édition de Cavellus ce sont ses savantes scolies, dont tout le monde avait compris la nécessité et dont tout le monde admire le mérite. Écrites en lettres italiques et intercalées dans le texte de l'ouvrage, ces scolies s'offrent au lecteur toutes les fois qu'il se trouve en présence d'une opinion douteuse, obscure ou combattue. Il est resulté de là que les commentaires de Scot, dédaignés auparavant, sont maintenant recherchés et achetés à grand prix. Les éditions antérieures à celles de Cavellus ne trouvaient point d'acheteurs, les

(1) *Joannes Duns Scotus in quatuor libros sententiarum per R. F. Hugonem Cavellum Hibernum Dunensem, in Collegio S. Antonii Paduani Minoritarum Hibernorum apud Lovanienses, sacræ Theologiæ lectorem jubilatum... Antuerpiæ apud Joannem Keerbergium*, 1620. — Cette édition contient de plus les trois opuscules suivants : « Accesserunt per eumdem *Vita Scoti — Apologia pro ipso contra Patrem Abrahamum Bzovium — et Appendix ad qu.* 1, *dist.* 3, *lib.* 3, *quæ posita in fine ejusdem lib.* 3, *de Immaculata Conceptione.* » Ce troisième opuscule n'est autre que le fameux *Rosarium* de l'archevêque d'Armagh.

acheteurs cherchent vainement un volume des éditions de l'archevêque d'Armagh (1) ».

Avons-nous besoin d'ajouter que Bzovius ne réussit pas mieux dans ses visées contre l'École de Scot, que contre ses écrits. Il n'avait pu ternir la mémoire du Maître, discréditer ses ouvrages, il put encore moins lui ravir ses disciples. Il avait pourtant pris les grands moyens : calomnier le Maître et flatter les disciples. Scot était selon lui un Docteur qui ne respectait pas les dogmes et s'en faisait comme un jeu. Il détournait de la voie de la vérité et engageait dans les sentiers tortueux de l'erreur ses malheureux disciples. Ceci était d'autant plus regrettable que l'Ordre des Frères Mineurs n'était pas entièrement dénué de sujets remarquables. Ces sujets bien dirigés, c'est-à-dire formés à l'École de saint Thomas, auraient recueilli une ample moisson de science et produit un bien immense.

Ces allégations prêtaient le flanc à des distinctions sérieuses, et même à des négations formelles, aussi elles ne firent aucune impression sur l'esprit des Frères Mineurs. Ils s'obstinèrent à suivre un si détestable Maître et à s'engager dens les voies dangereuses du Scotisme. Si Bzovius avait pu prévoir l'avenir, il aurait regretté de voir certains noms dans les rangs de cette École détestée. Le dix-septième siècle ne fut point sans gloire pour Scot et son École. Pour le prouver il nous suffira de nommer Antoine Hickey et Jean Ponce, collaborateurs et collègues de Wadding au couvent Irlandais de saint Isidore à Rome, les Italiens Mastrius de Meldula, Philippe Faber et le cardinal Brancatus de Lauria, l'Espagnol Jean Rada, le Portugais François Macédo, les Belges Théodore Smising et Guillaume Hérincx, les Français Claude Frassen et Gabriel Boyvin,

(1) « Hugo Cavellus Hibernicus archiepiscopus Armachanus, et Hiberniæ Primas eadem (opera) denuo expolivit ad autographorum veritatem reduxit, spuria a genuinis distinxit, adjectis notis marginalibus, citatisque Doctoribus pulchriora fecit, et insertis ad omnes dubias, obscuras, aut ab aliis impugnatas sententias doctissimis scholiis pro omnium votis, cum omnium laude, ultra quam dici possit, egregie clarificavit, ita ut summo desiderio et pretio conquirantur, quæ prius negligebantur, et dum aliæ priores editiones ubique prostabant absque emptore, hujus postremæ non sit invenire volumen. » (*Annales Minorum, ann.* 1304, *n°* 22, *tom. III, p.* 31-32).

auxquels on peut encore ajouter Barthélémy Durand et Sébastien Dupasquier. Quand dans un siècle une École présente de tels noms, on peut se rassurer sur sa vitalité.

Bzovius n'a donc été en rien un ennemi dangereux pour Scot et son École. Aussi nous nous garderons de recommencer contre lui une réfutation, dont le moindre défaut serait d'être complètement inutile. Nous préférons montrer Scot tel qu'il nous a été présenté aussi bien par les passions des hommes que par l'histoire. Après avoir fait connaître l'homme, nous donnerons une idée de la Doctrine et du Docteur. Nous examinerons en dernier lieu le chef d'École. Dans ce but nous choisirons trois questions dont le succès bien différent donne une idée assez juste de l'École scotiste. La première représentera l'un des triomphes de Scot sur l'École thomiste; la seconde, une lutte honorable et avantageuse ; la troisième une défaite.

L'Immaculée-Conception est naturellement le grand triomphe de Scot. L'hypothèse de l'Incarnation du Verbe, sans le péché du premier homme, soutient avec honneur la lutte contre l'opinion adverse. Mais dans la question des formalités et de la distinction formelle, Scot a subi, selon nous, une véritable défaite. Presque personne, en effet, en dehors de son École, en dehors de ceux qui le suivent partout et toujours, n'a admis cette opinion.

Autour de ces trois questions, qui sont comme des questions types, viendront se grouper celles qui ont avec elles quelque analogie. L'avenir, nous l'espérons, ménage encore quelques triomphes à Scot et à son École. Sur un certain nombre de questions la lutte n'est ni sans honneur, ni sans avantage pour l'École scotiste. Il en est d'autres au contraire, il faut bien le reconnaître, auxquelles on espérerait vainement de ramener le grand courant de l'opinion catholique.

Est-il nécessaire de déclarer que nous ne faisons là qu'exprimer une idée purement personnelle ? Nous ne prétendons point lui accorder une certitude absolue, encore moins l'imposer à personne. Nous voulons seulement l'exposer et la défendre. Nous dirons donc les choses comme nous les voyons et comme nous les jugeons, sans oublier que l'usage de cette liberté ne doit porter aucun préjudice à la vérité et à la charité.

§ 1

Vie de Scot.

Ce serait une erreur de croire que l'envie se soit seule attachée à la mémoire du Docteur subtil. S'il a eu de violents adversaires, il a eu aussi de passionnés admirateurs. Les premiers l'ont déprécié outre mesure, les seconds l'ont exalté au-delà de toute justice : ni les uns, ni les autres n'ont respecté la vérité historique. Scot apparaît, dans les ouvrages des hommes, sous trois aspects bien différents ; tantôt il est défiguré par l'envie, tantôt il est transfiguré par l'admiration, tantôt enfin il est peint d'après nature par la vérité historique. Nous donnerons quelques traits seulement des deux premiers portraits de Scot, avant de chercher à reconstituer sa vraie physionomie.

1° *Vie travestie et embellie de Duns Scot.*

Commençons par la caricature de Scot, Bzovius va se charger de nous en fournir tous les traits. Le premier n'est pas le moins remarquable, car Bzovius débute en faisant de Scot un disciple d'Alexandre de Halès à l'Université de Paris. Comme Alexandre est mort en 1245, de toute nécessité Scot aurait dû naître vers 1220. C'est un peu tôt, surtout quand on sait qu'en 1304 Scot était encore sur les rangs pour prendre ses grades à l'Université de Paris. Il est vrai que Bzovius veut qu'il soit mort, bon gré malgré, dès l'année 1294. « *Hoc anno volens nolens, ex humanis abiit Joannes Dunsius, natione Scotus, ex Minorum familia* (1). » Si respectable que soit cette volonté, elle doit cependant s'incliner devant les documents certains de l'Histoire. Or des documents de cette nature prouvent qu'en 1304 Scot vivait encore, et qu'il n'était ni bachelier, ni Docteur de l'Université de Paris. C'est donc octogénaire que le Docteur subtil eut aspiré aux grades universitaires. On trouvera peut-être, comme nous, que le fait manque de vraisemblance et qu'il ne prouve pas en faveur du génie précoce de notre Docteur.

Quoiqu'il en soit de cette date, Scot est né, toujours d'après Bzovius, aux confins les plus éloignés de l'Écosse, au

(1) *Nitela Franciscanæ Religionis et abstersio sordium quibus eam conspurcare frustra tentavit Abrahamus Bzovius.—Lugduni*, 1627, *p.* 14.

milieu d'un air brumeux, dans une région inaccessible. L'esprit de l'enfant garda toute sa vie l'empreinte de ce funeste milieu d'origine. Bien que doué d'une merveilleuse subtilité, Scot enveloppa ses paroles et ses écrits d'une obscurité si profonde, qu'il mérita d'être appelé par antonomase σκοτίνος, le ténébreux. La couche de ces ténèbres est si dense et si épaisse que toute son École a été impuissante à la dissiper entièrement et à faire pénétrer la lumière jusqu'à ses idées. Aussi Bzovius applaudit à la pensée de son confrère Sixte de Sienne, qui proposait de placer en tête d'un commentaire de Scot, — le commentaire sur l'épître aux Romains, — les vers suivants cités par saint Jérôme. Seulement Bzovius aurait voulu les voir au frontispice de toutes ses œuvres :

Hic labor, illa domus, et inextricabilis error,
Ut quondam Creta fertur Labyrinthus in alta,
Parietibus textum cæcis iter, ancipitemque
Mille viis habuisse dolum, quo signa sequentum
Falleret indeprehensus, et irremeabilis error (1).

Volontiers Bzovius et les autres adversaires de Scot lui eussent pardonné le manque de clarté dans ses écrits, s'il n'avait eu le tort impardonnable de devenir chef d'École. De ce seul fait il devient coupable, aux yeux du Père Bzovius, de trois abominables forfaits. D'abord il a fondé une secte ou École, qui s'attaque ouvertement aux écrits de saint Thomas. Ensuite il s'est servi d'une dialectique aussi audacieuse que captieuse, qui lui permet de traiter sans respect et comme en se jouant les dogmes de la Foi. Enfin il a exposé ses disciples à tomber dans une multitude d'erreurs, et, d'un autre côté, il les a si bien armés pour la discussion, qu'il est impossible de les réduire au silence.

De semblables méfaits demandaient un châtiment exemplaire. Bzovius se charge de le trouver. Scot fut frappé d'apoplexie et perdit tout mouvement. Ses Frères le crurent mort et l'enterrèrent à la hâte. Bzovius ne nous dit pas si ce fut pour se débarrasser plus promptement de lui, mais évidemment dans leur précipitation les Frères Mineurs exécutaient un arrêt du ciel. Une fois dans son tombeau, que

(1) *Ibidem.*

Bzovius a bien soin de présenter comme spacieux et muré, pour le besoin de sa cause, le pauvre Docteur subtil revint de sa léthargie, il appela en vain à son secours, il poussa des gémissements que le cœur le plus endurci n'aurait pu entendre sans attendrissement. Malgré cet appel, malgré ces cris plaintifs, certifiés par Bzovius et par conséquent entendus, les Frères de Scot oublièrent ses luttes, ses triomphes, ses sublimes enseignements, ils fermèrent leur cœur à tout sentiment d'affection ou de compassion, bien plus, à tout sentiment d'humanité, et laissèrent le malheureux captif se briser le crâne contre la pierre qui recouvrait son sépulcre. Ainsi mourut Scot, foi de Bzovius.

Cette mort qu'on nous présente comme tragique, n'est que comique. Au lieu de manifester un châtiment divin, elle montre une fois de plus que la passion peut aveugler les plus grands esprits et les exposer à tomber dans le ridicule. Détournons nos regards de cet odieux travestissement d'une mémoire digne de respect et demandons à l'amour enthousiaste des admirateurs de Duns Scot de nous tracer son portrait. Là encore nous nous trouverons en face d'une œuvre d'imagination, mais au moins cette faculté sera au service d'une passion plus noble et plus élevée.

Des villes, nous disent-ils, se sont autrefois disputées l'honneur d'avoir donné le jour à certains hommes illustres, pour Scot ce ne sont plus seulement des villes, ce sont les trois royaumes d'Irlande, d'Écosse et d'Angleterre. Cette incertitude qui plane sur sa patrie d'origine convient admirablement à cet homme doué d'une si merveilleuse subtilité. Sa naissance participe ainsi au caractère le plus saillant de son esprit et échappe à toutes les investigations de la science.

Cependant le privilège d'avoir donné le jour à un tel Docteur revient de préférence à la ville de Down, comté de la province d'Ulster en Irlande. Cette ville qui se gloriflait déjà de posséder le tombeau des trois grands patrons de l'Irlande, se trouverait encore avoir été le berceau du génie le plus subtil du moyen âge.

Tres sunt in Duno, tumulo tumulantur in uno,
Brigida, Patritius, atque Columba pius (1).

(1) *Vita Doctoris subtilis Joannis Duns Scoti per P. Fr. Hugonem Cavellum, cap. I.*

C'est en l'année 1274 seulement que ce nouveau soleil des intelligences aurait reçu le jour. L'année même, où les deux plus grands Docteurs de la Scolastique, l'Angélique Thomas d'Aquin et le Séraphique Bonaventure, disparaissaient du ciel de la sainte Église, un astre nouveau apparaissait à l'horizon avec mission, pensent ses admirateurs, de les remplacer, peut-être même de les éclipser.

Rien dans sa naissance et dans sa condition ne permettait de présager une telle destinée. Fils de pauvres laboureurs il était employé à la garde des troupeaux et grandissait dans une ignorance complète des lettres et de la religion. La rencontre fortuite de deux Frères Mineurs, qui avaient reçu l'hospitalité au foyer paternel, fut le moyen providentiel dont Dieu se servit pour révéler au monde ce trésor caché d'intelligence. Ces deux religieux furent aussi surpris qu'émerveillés en voyant avec quelle facilité cet enfant inculte apprenait les prières qu'ils lui enseignaient. Une intelligence si bien douée de la nature leur parut devoir être cultivée, en vue de la vie religieuse et du sacerdoce. Ils demandèrent donc au père de leur confier cet enfant, dont ils voulaient diriger l'éducation. Leur proposition fut acceptée et l'enfant les suivit au couvent. Là le jeune Scot fit de rapides progrès dans la science et la vertu, puis plus tard revêtit l'habit religieux et prononça ses vœux solennels.

Jusqu'ici l'intervention divine s'était bornée à manifester ce qui était caché, elle va maintenant détruire ce qui existait pour le remplacer par un don de nature et de qualité bien supérieures. Voici comment le fait se serait passé.

Les belles espérances, que l'intelligence précoce et les premiers succès de l'enfant avaient donné lieu de concevoir, s'évanouirent comme un songe lorsque le jeune religieux s'adonna à l'étude de la Philosophie. Malgré un travail opiniâtre, son intelligence restait obstinément fermée à toutes les conceptions de cette science abstraite. « Dans cette extrémité, dit le Révérend Père Léon, il recourut à la Très-Sainte Vierge pour laquelle il professait une dévotion toute filiale, et il implora son assistance avec une persévérante ardeur, afin qu'elle daignât dissiper les ténèbres amoncelées dans son esprit. Or, un jour qu'il s'était endormi au pied d'un arbre dans le jardin, la Mère de Dieu lui

apparut en songe : elle l'encouragea à poursuivre ses études, l'assurant qu'il pénétrerait tous les secrets de la science sacrée ; elle lui demanda, en retour, de n'employer sa science qu'à procurer sa gloire et à défendre ses privilèges. »

« Scot se réveille et remercie la Très-Sainte Vierge, il promet de se dévouer à sa gloire et à la défense de ses prérogatives. A partir de ce moment, toutes ses difficultés disparurent : compréhension facile, intelligence pénétrante, vues profondes, Marie lui avait tout donné en partage ; il semblait avoir la science infuse, au grand étonnement de ses Maîtres et de ses condisciples (1). »

Ce fait est d'une importance capitale dans la vie de Scot. Pour quiconque l'admet, le merveilleux entre de droit et comme naturellement dans la vie du Docteur subtil. Ses admirateurs l'ont compris ; aussi, à partir de cette vision, les faits les plus merveilleux se succèdent presque sans interruption dans sa vie. Ils le font monter à l'âge de dix-neuf ans dans l'une des chaires de la célèbre Université d'Oxford. Ils donnent un tel éclat à son enseignement que trente mille étudiants se pressent autour de sa chaire. Ils ne prolongent pas sa vie au-delà de trente-quatre ans, bien que, pour eux, il soit l'égal des plus illustres Docteurs et même le plus grand des Théologiens « *Princeps Theologorum.* »

S'il vient à Paris, ce n'est que sur un ordre des Supérieurs, désireux de lui confier l'insigne honneur de défendre l'un des plus beaux privilèges de Marie, son Immaculée-Conception. Il s'acquitte de sa tâche avec tant de gloire et de succès, que tous ses adversaires, au nombre de plus de deux cents, sont réduits au silence. C'est alors qu'un Docteur laisse échapper ce cri d'admiration : Tu es ou un ange descendu du ciel, ou un démon sorti de l'enfer, ou Scot de Down (2). A la fin de cette célèbre discussion,

(1) *L'Auréole séraphique. Vie des Saints et des Bienheureux des trois Ordres de saint François par le T. R. P. Léon, ex-Provincial des Franciscains de l'Observance. Tom. IV, p. 257.*

(2) « Quidam doctor, cui ex fama tantum, antea Scotus fuit notus, profunditatem doctrinæ ejus et argumentorum subtilitatem admiratus, stupefactus, coram gravissimo doctissimorum virorum senatu exclamans : Unus es, inquit, trium, angelus de cœlo, diabolus ab inferno, vel Scotus de Duno. » (*Vita Doctoris Subtilis ab Hugone Cavello, cap. I.*)

toute l'assemblée, convaincue, subjuguée, enthousiasmée, acclame le jeune champion de la Vierge Immaculée et se prononce en faveur de la Conception de Marie sans la tache originelle.

Tous ces faits, nous le reconnaissons, ne manquent ni de charme, ni de grandeur : ils n'ont qu'un défaut, c'est de n'être pas entièrement conformes aux données de l'Histoire. Avant de le démontrer, il nous reste à dire quel fut le couronnement d'une vie si extraordinaire. C'est ici le cas de répéter : telle vie, telle mort. Une vie si merveilleuse ne pouvait se terminer que par une mort plus merveilleuse encore. Ainsi a pensé l'auteur d'un sermon, longtemps attribué à saint Bernardin de Sienne, qui a trouvé pour la mort de Scot un dénoûment digne de tout ce que nous venons de raconter.

Notre Docteur avait souvent des extases qui le ravissaient hors de lui-même pendant des jours entiers, et le rendaient étranger à toutes les choses extérieures, comme à la vie des sens. Ses disciples connaissaient parfaitement cette faveur extraordinaire dont ils avaient été fréquemment les heureux témoins. Il n'en était pas de même des religieux du couvent de Cologne. Or, une de ces longues extases eut lieu pendant que les disciples étaient absents. Elle se prolongea tellement que les religieux, ne doutant aucunement de sa mort, confièrent à la terre sa dépouille mortelle. Au retour des jeunes étudiants, ils leur racontèrent comment était mort leur vénérable Maître. Ceux-ci comprirent aussitôt quelle avait été la cause de cette déplorable erreur. Ils coururent au lieu de la sépulture de leur Maître pour retirer son corps du tombeau ; mais ils ne trouvèrent plus qu'un cadavre. Scot avait été suffoqué par la terre qui recouvrait sa dépouille mortelle (1). Le Docteur de Marie Immaculée était passé d'un ravissement à la vision intuitive de Dieu.

(1) Voici comment Cavellus raconte cette mort : « Contigit autem, ut absentibus iis, quibus mos iste orationis extaticæ notus erat, in suam extasim incidisset : in qua, cum diutius, biduo forte vel circiter (ultra diem integrum ex dictis auctoribus aliquando durabat) hæreret : ab iis qui extases ejus ignorabant, mortuum eum putantibus, sepultus est. Discipuli vero ipsius, qui solitum ejus modum norunt redeuntes et rem explorantes, judicarunt, vivum fuisse tumulatum ; ita Gonzaga 1ª p. *de*

Hâtons nous de dire que, sur ce point, Wadding se sépare de Gonzague, de Rodolphe, de Mac-Caghwel et des autres admirateurs de Scot. Il prouve d'abord que ce prétendu sermon de saint Bernardin de Sienne a été introduit dans ses œuvres par un compilateur, appelé Daniel de Puzziliis. Puis il s'élève avec force contre toutes ces inventions de mort violente, qu'il traite de fables ridicules, aussi bien celle qui aurait été la conséquence de l'extase, que celle qui aurait eu pour cause une attaque d'apoplexie (1). Nous sommes entièrement de l'avis de Wadding. Pour cette mort, comme pour tout ce que nous venons dire, d'après les adversaires et les admirateurs de Scot, l'imagination s'est donnée libre carrière, inventant de toutes pièces certains faits, embellissant ou travertissant les autres. Maintenant que nous avons fait la part de l'imagination, cherchons à reconstituer la vraie physionomie historique de notre Docteur.

2° *Vie de Duns Scot jusqu'à sa profession religieuse.*

Si l'imagination s'est donné libre cours dans la vie de Scot, il faut bien reconnaître qu'un vaste champ lui était ouvert. A part quelques dates et quelques faits certains, tout le reste ne peut s'obtenir que par des déductions plus ou moins probables. Ceci est particulièrement vrai pour la date de la naissance et le lieu d'origine.

Origine seraph. Religionis. In Scoto. Cui, Bzovi, si fidem denegas : audi S. Bernardinum Senensem, qui sequenti post Scotum sæculo floruit, ad quem etiam, ratione officii, quia Vicarius Generalis Ordinis fuit, spectavit, de Scoti, Ordinis Magistri, vita et morte, non esse ignarum; agens de oratione alta a terrenis abstracta seu extatica, tom. IV, serm. 1. extraordin. sic ait. « Accidit Magistro Subtili, scilicet Scoto, qui ita fuit extractus de sensualibus ad insensibilia, et ita fuit elevatus, quod Fratres qui ignorabant hunc solitum ejus morem, credentes ipsum fore mortuum, subterraverunt eum vivum, et postea venientes ejus discipuli, scientes id sibi sæpius accidere, et quid foret de ejusmodo interrogantes, repererunt eum vivum subterratum fore et suffocatum. » L'archevêque d'Armagh doutait si peu de la vérité de son sentiment, qu'il ajoutait en s'adressant à Bzovius : « *Hanc veram relationem de morte Scoti*, a sanctissimo viro, illi sæculo propinquo, Ordinisque nostri piissimo præfecto, poteras, Bzovi, et debueras annalibus ecclesiasticis inserere. » (*Apologia pro Joanne Duns Scoto contra P. Abrahamum Bzovium, cap. X.*)

(1) *Vita Fr. Joannis Duns Scoti, cap. IX. Opera Omnia. Tom. I, p.* 16.

Relativement à la naissance de Scot, trois opinions sont en présence, car nous ne regardons pas comme une opinion l'époque assignée par Bzovius : cette fantaisie ne repose sur aucun document historique. Les uns, avec Cavellus, fixent cette naissance à l'année 1274. Les partisans de cette opinion croyaient pouvoir appuyer leur sentiment sur ces deux vers de l'une des épitaphes, qui ornent le tombeau du Docteur subtil.

Tempora post Christi propria dulcedine lethum
Venit atrox raptim carcere composito.

Ils leur faisaient dire que l'inflexible mort vint pour Scot après qu'il eut atteint les années du Christ, par conséquent à 34 ou 35 ans. Mais comme le fait remarquer Wadding (1), pour traduire ainsi ces deux vers il faut supprimer un détail important, nous voulons dire un renvoi à la marge qui se trouve dans les vers cités. En effet, après ces mots « Tempora post Christi » se trouve une astérisque et en face à la marge une autre astérisque suivie du chiffre 1308. Ce chiffre indique clairement qu'il n'est pas question dans ces vers du nombre des années de Scot, mais bien de l'année de sa mort, qui est bien comme tout le monde le sait, en 1308. Il faut donc renoncer à l'espérance de pouvoir appuyer sur ce document l'époque de la naissance de Scot. Comme cette opinion n'a pas d'autre fondement, à notre connaissance du moins, elle nous paraît dénuée de probabilité.

L'abbé Döllinger rejette cette opinion pour d'autres motifs. Scot « naquit, dit-il, vers 1266 et non en 1274, comme on le dit souvent ; car, dans ce cas, il n'aurait atteint que l'âge de 34 ans, et l'on ne pourrait guère concilier une vie aussi courte avec la prodigieuse activité littéraire et la rare fécondité de ce Docteur ». Après quoi il émet à son tour une opinion qui n'est pas mieux fondée en le faisant naître vers 1245. « On a de bonnes raisons d'admettre, ajoute-t-il, qu'il naquit dès l'année de la mort d'Alexandre de Halès (1245) (2) ».

(1) *Vita F. Joannis Duns Scoti, cap. X. Opera omnia. Tom. I, p.* 17.
(2) *Dictionnaire encyclopédique de la Théologie catholique... traduit de l'allemand par Goschler. Tom. XXI, p.* 402.

Nous ignorons quelles bonnes raisons peut avoir Döllinger pour reporter à l'année 1245 la naissance du Docteur subtil, car il se garde bien de les donner ; mais nous en connaissons une qui nous rend les siennes suspectes. Döllinger connaît la lettre écrite, en 1304, par Gonzalve, Ministre Général de l'Ordre, puisqu'il y renvoie. Or, dans cette lettre datée d'Ascoli, le Ministre Général ordonne au gardien du couvent de Paris de présenter deux de ses Frères, Jean Duns Scot et Albert de Metz, pour prendre leur grade à l'Université. Il veut de plus que, si le chancelier consent à conférer ces grades en même temps aux deux religieux, le Frère Albert de Metz passe le premier, et cela par droit d'ancienneté « *antiquitatis merito* (1) ». Jean Duns Scot était donc le moins âgé des deux, et pourtant il aurait eu déjà 60 ans, s'il était né en 1245. Quel âge avait donc Albert de Metz ? Nous trouvons le plus jeune beaucoup trop vieux déjà pour aspirer aux grades universitaires. Du reste, s'il est un point sur lequel les auteurs sont universellement d'accord, c'est que notre Docteur est mort relativement jeune.

Toutes ces raisons nous portent à préférer la troisième opinion, qui fait naître Scot en l'an 1266. C'est là, du reste, le sentiment vers lequel incline Wadding, au chapitre troisième de sa vie de Scot (2).

La question du lieu d'origine est encore bien plus controversée que la question de l'année de la naissance. Le sentiment de nationalité exerce ici une grande influence. En général les Anglais inclinent en faveur de l'Angleterre, les Écossais et les Irlandais, en faveur de l'Écosse et de l'Irlande. Ils apportent les uns et les autres, avec de bonnes preuves historiques, des traditions locales très respectables. Aussi plus on lit ces dissertations historiques, plus l'esprit devient perplexe. Nous n'avons pu échapper à cette incertitude et nous former une opinion, qu'en circonscrivant l'examen de la question au XIVe siècle. Si, en effet, on écarte du débat tous les témoignages postérieurs au siècle de notre Docteur, on n'a plus devant soi que six preuves, dont quatre au moins assignent l'Angleterre pour lieu d'origine, tandis

(1) *Vita F. Joannis Duns Scoti, cap. VII. Opera omnia. Tom. I, p.* 9.
(2) *Ibidem, p.* 5.

que deux seulement favorisent les prétentions des Écossais et des Irlandais.

Ces deux preuves favorables à l'Écosse et à l'Irlande se trouvent dans le commentaire de Scot sur la Métaphysique d'Aristote. La première n'est autre que le choix d'un exemple. A propos de la définition de l'accident, Scot prend comme exemple le nom de saint Patrice. Or de ce qu'il a choisi le nom de l'apôtre de l'Irlande, on infère qu'il est Irlandais (1). La conséquence ne nous paraît pas rigoureuse, elle ne saurait avoir pour effet de dirimer la question.

La seconde est plus concluante. Ce commentaire de Scot sur la Métaphysique a eu. dit-on, pour correcteur, annotateur et même un peu comme auteur l'un de ses disciples, l'Aragonais Antoine Andréas. Or, en terminant son travail, Andréas proteste qu'il a suivi en tout la Doctrine de son illustre Maître, qui appartenait par la naissance à la nation des Scots, et par la vocation à l'Ordre des Mineurs « *qui fuit natione Scotus, Religione Minor* (2) ».

Au premier abord cette preuve semble décisive, mais quand on l'examine de près, elle perd beaucoup de sa valeur. C'est, qu'en effet, à cette époque, le nom de nation de Scots ne convenait proprement à aucun des peuples des Iles Britanniques ; il pouvait s'appliquer à chacun d'eux. On appelait alors de ce nom, non seulement les peuples d'Irlande et d'Écosse, mais encore certains habitants du nord de l'Angleterre actuelle. Était-ce parce que les Scots avaient occupé, peu avant la naissance du Docteur subtil, cette partie de l'Angleterre, ou bien parce que des familles venues à la suite des conquérants étaient restées après le changement de domination ? Nous l'ignorons. Tout ce que nous savons c'est que Guillaume Cambden émet l'avis que la famille de notre Docteur était peut-être venue de

(1) *R. P. F. Joannis Duns Scoti, Doctoris subtilis, opera omnia. Tom. IV, Judicium Cavelli.*

(2) Voici les paroles d'Antoine Andréas : « Volo autem scire omnes litteram istam legentes, quod tam sententiando quam notando secutus sum Doctrinam illius subtilissimi et excellentissimi Doctoris, cujus fama, et memoria in benedictione est : utpote qui sua sacra et profunda Doctrina totum orbem adimplevit et facit resonare : scilicet Magistri, Joannis Duns, qui fuit natione Scotus, Religione Minor ». (*Opera omnia... tom. IV, p.* 462).

l'Écosse dans le Northumberland (1), c'est encore que le cardinal Pierre Auriol de Verberie, dans la première moitié du XIVe siècle, donnait le nom de Scot à Guillaume Ware, qui était certainement Anglais (2).

Le Docteur subtil pouvait donc appartenir à la nation des Scots et être originaire de l'Angleterre proprement dite. Mais il nous importe peu de savoir à quelle nation il appartenait, ce que nous voulons élucider, c'est la question du lieu d'origine. Or les quatre preuves qui nous restent à produire fixent ce lieu d'origine dans l'Angleterre actuelle.

Voici d'abord le témoignage de Jean Major, qu'il ne faut pas confondre avec le théologien de ce nom. Ce Jean Major vivait vers la fin du XIVe siècle, il était Anglais et c'est à ce titre que Pits le fait figurer dans son ouvrage sur les écrivains de l'Angleterre. Or parlant de lui-même, Jean Major dit qu'il est né à Warke et que le Docteur subtil, son compatriote « *conterraneum suum* », est né douze milles plus au nord (3). A cette distance de Warke se trouve précisément le petit village de Dunston ou Duns, non loin d'Alnewick dans le Northumberland, où les Anglais placent le lieu d'origine de Scot.

Un contemporain de Jean Major, le Frère Mineur Barthélemy Albizi, plus connu sous le nom de Barthélemy de Pise, regarde aussi le Docteur subtil comme appartenant à l'Angleterre proprement dite. Dans son célèbre livre des *Conformités* il parle des diverses provinces de l'Ordre. Sur chacune d'elles il indique le nombre et le nom des Custodies et des couvents de chaque Custodie, puis il mentionne brièvement les hommes remarquables qui ont appartenu à la Province dont il s'occupe. Or si nous recherchons à quelle

(1) *Certamen seraphicum provinciæ Angliæ pro sancta Dei Ecclesia... opere et labore R. P. F. Angeli a S. Francisco. — Ad Claras Aquas* (*Quaracchi*), 1885, *p.* 255.

(2) « Guillermus *Scotus* dictus de Garrone, alias dictus Varro, qui fuit magister Joannis Scoti. » (*Tractatus de Conceptione Mariæ Virginis editus a Fratre Petro Aureoli Ordinis Minorum, cap. V*).

(3) « Hic (Joannes Major) vixit circa an. 1400, asseritque, « se natum apud Warke, Doctorem autem subtilem conterraneum suum — sic enim ipsum vocat — duodecim milliaria ultra septentrionem versus », hoc est in Emilden. » (*Certamen Seraphicum...*, *p.* 253).

Province Barthélemy de Pise rattache notre Docteur, nous trouvons que c'est à la Province d'Angleterre et non à la Province d'Irlande (1).

Quand on se rappelle l'âge de l'auteur, qui mourut presque centenaire à la fin du XIVe siècle, l'autorité de l'ouvrage dans l'Ordre, puisqu'il fut approuvé par le Chapitre général tenu à Assise en 1399, la valeur incontestable des documents qu'il renferme et sur lesquels, dit Wadding, se sont appuyés les historiens de l'Ordre (2), il est impossible de ne pas attacher la plus grande importance à ce témoignage de Barthélemy de Pise.

Les manuscrits, comme les écrivains, déposent en faveur de l'origine anglaise de Scot. Un très ancien manuscrit de la bibliothèque du collège de Merton dit formellement que notre Docteur est né dans le petit village de Dunston ou Duns dans le Northumberland et qu'il a été élève de ce collège (3).

Cette dernière assertion du manuscrit est confirmée par une autre autorité. L'auteur de l'histoire de l'Université d'Oxford cite Scot avec ses disciples, Guillaume Ockam et Gaultier Burley, parmi les écrivains sortis de ce collège de Merton (4). Il incline aussi à croire que Roger Bacon a été élevé dans ce collège, mais parce qu'il n'est pas certain du

(1) « De hac siquidem provincia (Angliæ) fuit magister Joannes Scotus, Doctor subtilis: cujus memoria, quoad sufficientiam, erat perpetua : qui multa opera fecit. » (*Liber aureus inscriptus Liber Conformitatum vitæ beati ac seraphici Patris Francisci ad vitam Jesu Christi Domini nostri. Bononiæ*, 1590, *lib. I, fructus XI*, 2a *p., p.* 161).

(2) « Bartholomæus Albisius, sive de *Albizis*, Pisanus, vir pius, et doctus, cui nostri Ordinis historici plurimum debent; multas enim, easque præcipuas tabulas, et memorias collegit, ex quo potissimum isti suas desumpserunt historias. » (*Scriptores Ordinis Minorum, p.* 48).

(3) Explicit lectura Doctoris subtilis in Universitate Oxoniensi super libros Sententiarum, scilicet doctoris Joannis Duns, nati in quadam villa de Encylden (d'autres disent *de Emilden*) vocata Dunstance (contracte Duns) in comitatu Northumbriæ, pertinente ad Dominium Scholasticorum de Merton Bavulæ in Oxonio, et quondam dictæ domus socii. » (*Dictionnaire encyclopédique de la Théologie catholique. Tom. XXI, p.* 402). Renan prétend que ces manuscrits ne remontent pas au delà de la moitié du XVe siècle. (Voir : *Essai sur la Philosophie de Duns Scot par Pluzanski, p.* 11).

(4) *Historia et antiquitates Universitatis Oxoniensis, lib. II, p.* 87.

fait il ne le nomme pas (1). Comme il n'émet aucun doute au sujet du Docteur subtil, il devait avoir entre les mains des documents absolument certains. Il ne sera peut-être pas inutile de faire remarquer que l'auteur de l'histoire de l'Université d'Oxford avait étudié avec un soin particulier tout ce qui regardait ce collège de Merton, car il annonce qu'il se propose de lui consacrer une notice spéciale (2).

Deux conséquences importantes découlent de ce fait que nous regardons comme bien établi. De ce que Scot a été élève au collège de Merton, il résulte d'abord qu'il n'était ni Écossais, ni Irlandais, parce que les statuts défendaient formellement d'y recevoir des jeunes gens étrangers à l'Angleterre proprement dite ; — il résulte de plus qu'il n'a pas été recueilli tout petit enfant dans un couvent de l'Ordre, puisque son éducation s'est faite dans l'un des plus anciens collèges de l'Université d'Oxford.

Mais alors quand entra-t-il dans l'Ordre et dans quel couvent ? D'après ce que nous venons de dire nous ne pouvons admettre qu'il entra soit à Down, soit à Mers, comme le prétendent les Irlandais et les Écossais, il a dû entrer dans l'un des couvents d'Angleterre. Or deux couvents sont naturellement indiqués : le couvent voisin du lieu d'origine, c'est-à-dire Newcastle, et le couvent voisin du collège Merton, c'est-à-dire Oxford. Jean Pits veut que ce soit à Newcastle, Jean Major et Antoine Wood tiennent pour Oxford. Nous aimons assez la version adoptée par ce dernier : il fait passer Scot du collège de Merton au couvent d'Oxford. « *Relicto collegio habitum S. Francisci Oxoniæ suscepit* (3). »

Nous ne chercherons point à déterminer l'année de son entrée dans l'Ordre, pas plus que l'âge du postulant et le degré de son instruction : la vie de Scot ne se prête point à une telle précision dans les détails. Il est à peu près certain cependant qu'il n'avait point étudié la Théologie, car

(1) « Si Baconum, Mephanum, Suetshamum, cum aliis in sociorum *Mertonensium* Catalogo reperiendis, hic frustra quæsiveris Lector, ideo a me prætermissos scias quia non satis constat eosdem collegio isti esse tribuendos. » (*Ibidem, p.* 88).

(2) *Ibidem, p.* 85.

(1) *Historia et antiquitates Universitatis Oxoniensis, lib. II, p.* 87.

tous les historiens lui donnent pour Maître dans cette science le Frère Mineur, Guillaume Ware.

Il est hors de doute également que le jeune étudiant d'Oxford fut témoin de faits qui ne dûrent point lui inspirer une profonde vénération pour les opinions de celui que l'on appelait encore le Frère Thomas d'Aquin. Si l'on se rappelle ce que nous avons dit en parlant de Richard de Middletown,. Jean Duns Scot n'avait que onze ans lorsque l'archevêque de Cantorbéry, Robert Kilwardby, et l'évêque de Paris, Étienne Tempier, condamnèrent, en 1276, quelques unes des opinions du Docteur angélique. Il n'en avait que treize et quatorze, lorsque les Chapitres généraux des Frères Prêcheurs, tenus à Milan et à Paris en 1278 et 1279, ordonnèrent de rechercher et de punir les membres de l'Ordre qui, en Angleterre, se permettaient de parler défavorablement des écrits du grand Docteur. Il était seulement dans sa dix-neuvième année, lorsque Jean Peckam renouvela les condamnations portées par son prédécesseur sur le siège de Cantorbéry.

Si les religieux même de l'Ordre des Frères Prêcheurs se permettaient de parler ainsi de leur Docteur, que ne dût pas entendre autour de lui le jeune étudiant du collège de Merton ? C'est vers cette époque, en effet, (1280-1285) que parut le *Correctorium D. Thomæ* de Guillaume de Lamarre. Le Docteur franciscain trouvant sans doute insuffisant le nombre des propositions déjà condamnées, l'augmente à plaisir. Il donne comme condamnées des propositions qui ne le sont point. Il fait plus encore, il signale beaucoup d'autres propositions qui, selon lui, méritent le même sort. S'il faut en croire Tomasino, l'auteur du catalogue des manuscrits de la bibliothèque de saint Antoine à Padoue, Guillaume de Lamarre découvre dans la première partie de la Somme 49 propositions de ce genre, 12 dans la première de la seconde, et enfin 16 dans la seconde de la seconde (1).

Un tel ouvrage en dit long sur les sentiments de l'Université d'Oxford à cette époque, surtout si on le rapproche d'un fait très significatif qui se produisit en 1285 et 1286.

(1) *Supplementum et Castigatio ad Scriptores trium Ordinum S. Francisci a Waddingo, aliisque descriptos. Opus posthumum Fr. Joan. Hyacinthi Sbaraleæ Min. Conventualium. Romæ*, 1806, *p.* 323.

Pendant ces deux années les Maîtres de l'Université choisirent pour remplir la fonction de Chancelier le gardien des Frères Mineurs d'Oxford, le Frère Hervé de Saham, qui était professeur de Droit canon (1). Tous ceux qui connaissent l'histoire des Universités et qui savent combien un tel choix est insolite, se demanderont peut-être, comme nous, si cette nomination ne fut point la réponse de l'Université à ce que venaient de faire Jean Peckam et Guillaume de Lamarre.

Quoiqu'il en soit de cette supposition, il est certain que, dans sa jeunesse, Jean Duns Scot entendit souvent blâmer, refuter et même condamner certaines opinions de saint Thomas. Il ne faut donc pas être trop surpris si, plus tard, il a cru lui-même pouvoir rejeter ces opinions et les réfuter, sans toutefois jamais manquer de respect à la personne même de l'angélique Docteur.

3° *Duns Scot élève de Théologie, puis professeur à l'Université d'Oxford.*

Après son noviciat et sa profession, Jean Duns Scot reprit le cours de ses études. Il eut l'insigne bonheur d'avoir pour Maître le Docteur Guillaume Ware. C'est ce Docteur qui, abordant la question de l'Immaculée Conception, disait ces belles paroles : Si je dois me tromper en gloriflant la Très Sainte Vierge, je préfère excéder dans mes louanges, plutôt que de me tenir sur une excessive réserve (2). Sous un tel Maître le jeune scolastique ne pouvait manquer de devenir un intrépide défenseur des prérogatives de Marie, et tout particulièrement de son Immaculée Conception.

Il ne faudrait pourtant pas attribuer uniquement à Guillaume Ware la gloire d'avoir poussé son disciple dans cette voie. Le couvent d'Oxford avait sur cette question des traditions qu'il avait puisées dans les leçons de son premier Maître. Lorsque le Frère Ange de Pise fut envoyé en Angleterre par saint François, il vint s'établir près de l'Univer-

(1) *Historia et antiquitates Universitatis Oxoniensis, lib. II, p.* 392.

(2) « Hanc quoque sententiam tenuit Varro, magister Scoti, in III Sententiarum dist. 3, dicens quod si debet errare vult potius errare in abundantia laudis Virginis Mariæ quam in diminutione. » (*Mariale eximii viri Bernardini de Busti Ord. Seraphici Francisci, 1ª pars serm. 4. De Conceptione Mariæ. Lugduni*, 1525, *p.* 16.)

sité d'Oxford, comme il était allé auparavant se fixer près de l'Université de Paris, lorsqu'il avait été envoyé en France. Le Ministre Provincial d'Angleterre n'était que diacre, et ni lui, ni ses Frères n'étaient très versés dans les disputes de l'École. Il s'adressa à l'un des plus illustres Docteurs du temps, le fameux Robert Grossetête, et le pria de vouloir bien enseigner à ses Frères le Droit Canon et la sainte Théologie. Celui-ci accepta volontiers cette fonction et s'en acquitta avec zèle (1). Il fit plus, il devint l'ami et le protecteur des Frères Mineurs, se lia d'amitié avec plusieurs religieux de cet Ordre et de l'Ordre des Frères Prêcheurs, mais surtout avec le Frère Mineur Adam de Marisco, et en mourant légua toute sa bibliothèque, qui se composait, assure-t-on, de plus de deux mille manuscrits, au couvent des Frères Mineurs d'Oxford (2).

Or, Robert Grossetête est l'un des rares Docteurs qui dans leurs leçons aux Universités d'Oxford et de Paris, soutinrent avant Scot, l'Immaculée Conception. Pierre Auriol de Verberie n'en cite que trois, et l'évêque de Lincoln est de ce nombre. Ce grand Docteur put donc, par son enseignement d'abord, par ses ouvrages ensuite, entretenir la pieuse croyance parmi les Frères Mineurs d'Oxford.

Nous aimons à croire que tout ceci n'arriva point sans un secret dessein de la Providence divine. Nous avons dit en parlant d'Alexandre de Halès, qu'il avait opéré une véritable révolution dans l'enseignement de la Théologie. Au lieu de prendre pour thème de ses leçons le texte même de la Bible, à l'exemple de ses prédécesseurs et même de ses contemporains, comme Robert Grossetête et Adam de Marisco, il commenta le livre des Sentences de Pierre Lombard. Cette

(1) *Historia et antiquitates Universitatis Oxoniensis, lib. I, p.* 71.

(2) « Anno Domini 1253, inquit Trivettus, moritur Robertus Lyncolniensis Præsul, qui cognominatus a pluribus est *Grossum Caput :* hic excellentis vir sapientiæ fuit ac lucidissimæ Doctrinæ, totiusque exemplar virtutis... Hic Fratres Ordinis tam Prædicatorum quam Minorum, sincera charitate complectens, eos continue in comitiva sua habuit, delitias computans cum eis de Scripturis conferre : præ cæteris autem familiarem habebat Fratrem Adamum de Marisco, Barthoniensis Diœcesis Ordinis Minorum in S. Theologia Doctorem eximium et famosum, ob cujus affectionem, libros suos omnes conventui Fratrum Minorum Oxoniæ in testamento legavit. » (*Ibidem, p.* 77.)

innovation eut le plus grand succès et ce mode d'enseignement fut généralement adopté dans la suite. Un grave inconvénient pour la pieuse croyance à l'Immaculée Conception pouvait résulter de l'adoption du livre des Sentences comme manuel de Théologie. En effet, à la distinction troisième du troisième livre, Pierre Lombard parle de la Très-sainte Vierge, comme si elle avait été purifiée du péché et de plus, comme si elle n'avait été préservée de tout danger de le commettre qu'au moment de sa maternité divine (1). Or comme cet article n'était pas du nombre de ceux sur lesquels les Docteurs devaient s'écarter de la Doctrine du Maître des Sentences, les Commentateurs se trouvaient exposés à se tromper et à abandonner l'enseignement de la Tradition. C'est précisément ce qui arriva.

Tous les grands Maîtres du XIIIe siècle, ainsi que nous le démontrerons dans la suite de cette étude sur Scot, trouvèrent là une pierre d'achoppement et ils ne surent pas l'éviter. Jean de Ségovie le constate, avec beaucoup de raison dans son beau traité sur l'Immaculée Conception, traité qu'il composa, en 1436, pour les Pères du Concile de Bâle, dans l'espérance de les amener à proclamer cette vérité comme un dogme de Foi. Il reconnaît que Pierre Lombard affirme l'existence du *fomes peccati* et de la concupiscence en la Très sainte Vierge jusqu'à l'incarnation du Verbe, mais il remarque que son affirmation est dénuée de toute preuve théologique. Le Lombard, en effet, n'allégue ni une décision de la sainte Église, ni un texte de la sainte Écriture, ni un fait historique, ni un miracle ou une révélation divine, ni enfin une preuve de raison (2). Malgré

(1) *Joannis de Segovia sanctæ ecclesiæ Toletanæ Canonici septem allegationes et totidem avisamenta pro informatione Patrum Concilii Basileensis anno Domini 1436. Nunc primum in lucem prodeunt studio et labore R. P. F. Petri de Alva et Astorga. Bruxellis, 1664 — Allegatio septima, p.* 329.

(2) « Constat autem intuenti, quod Magister Sententiarum, qui non fuit de tempore Beatissimæ Virginis, ut historiam de tunc rebus gestis texere posset, asserendo fomitem, et concupiscentiam fuisse in Virgine usque ad Conceptionem Filii Dei, ad probandum hoc, nec adducat determinationem Ecclesiæ, auctoritatem Sacræ Scripturæ, narrationem historiæ, miraculi, aut revelationis divinæ, nec etiam rationis evidentiam, vel aliud quodcumque sufficiens testimonium consuetum induci ad probationem theologicæ veritatis. » (*Ibidem, p.* 337).

cela, Jean de Ségovie est forcé de reconnaître que saint Thomas, saint Bonaventure et généralement les Docteurs qui ont suivi, ont regardé comme une preuve suffisante ce simple récit du Maître des Sentences. Voici ses paroles : « *Si quis vero inspiciat Doctrinam S. Thomæ, Bonaventuræ, et communiter aliorum Doctorum succedentium, reperiet eos assumpsisse ad probationem super hujusmodi præjudiciali dubio, simplicem narrationem istam Magistri Sententiarum* (1) ».

Dieu ne pouvait laisser s'accréditer dans son Église une pareille erreur. Il avait à sa disposition un Ordre dans le sein duquel son fondateur avait déposé, comme une semence précieuse, la dévotion à Marie Immaculée. En 1219, au célèbre Chapitre des *Nattes*, saint François avait fait prendre cette décision : « Tous les samedis, on célébrera, dans tous nos couvents, une messe solennelle en l'honneur de la Bienheureuse Vierge Marie Immaculée. » Aussi, est-ce dans l'un de ces cloîtres franciscains, au couvent d'Oxford, que Dieu prépare, par les leçons de Guillaume Ware et par l'étude des écrits de Robert Grosse-tête, celui qui méritera d'être appelé le *Docteur de Marie*. Scot secouera le joug imposé à l'École sur cette question par le Maître des Sentences, et il restituera au front de la Vierge bénie le plus beau fleuron de sa couronne, son titre d'Immaculée.

Mais Marie intervint-elle elle-même, comme le racontent les admirateurs de notre Docteur, et pour combler son futur défenseur d'un don merveilleux d'intelligence, et pour lui ordonner de défendre ses prérogatives? Tout nous porte à croire que cette intervention miraculeuse n'eut pas lieu.

Si, en effet, le Docteur subtil prit parti en faveur de l'Immaculée Conception, il s'y trouva amené le plus naturellement du monde par tout ce que nous venons de dire de son éducation et du milieu dans lequel il passa sa jeunesse religieuse.

Rien ne prouve non plus que la pénétration de son intelligence, la subtilité prodigieuse de son esprit ne furent pas des dons naturels. Quand bien même ces paroles de Jean Pits seraient rigoureusement vraies : « *Fuit non mediocri*

(1) *Ibidem p.* 337.

fortuna, ingenio plane ad litteras facto, et ad miraculum subtili, atque acuto, ut non tam hominem mentis acie stupendum, quam inter argutos Philosophos quemdam dixeris Deum (1) », elles prouveraient l'existence en Duns Scot d'un merveilleux don d'intelligence, mais elles n'indiqueraient pas comment ce don lui a été communiqué. Elles laisseraient la liberté de choisir entre le mode ordinaire, qui transmet ce don par la naissance, et le mode extraordinaire, qui le transmet par une communication divine.

Nous allons plus loin et nous disons que les disciples de Scot doivent seuls revendiquer ce dernier mode de communication. Pour eux, Scot est un adversaire redoutable et heureux de saint Thomas. Il bat en brèche, avec un constant succès, les opinions de l'Ange de l'École et leur en substitue d'autres bien préférables. Or, ces opinions qu'il renverse, ces systèmes qu'il ébranle sont, de l'aveu des disciples de saint Thomas, des œuvres marquées au coin de l'intervention divine. Une intervention égale, sinon supérieure, était donc nécessaire à son heureux contradicteur.

Mais cette manière de juger l'œuvre de Scot n'est admise que par un nombre d'auteurs relativement petit. Le grand nombre la juge tout autrement. Les uns, en effet, ne voient en Duns Scot qu'un envieux de la gloire de saint Thomas ; d'autres trouvent son antagonisme contre l'Ange de l'École, sinon entièrement condamnable, du moins fort peu utile et rarement heureux ; d'autres, enfin, vont plus loin et reconnaissent que l'antagonisme de Scot a été souvent utile et parfois heureux. Or, tous ceux-là, même les derniers — au nombre desquels nous nous trouvons, — doivent éprouver une sincère répugnance à admettre que cet antagonisme est le fruit d'une lumière venue d'en haut, qu'il est le résultat d'une grâce due à l'intercession de la Bienheureuse Vierge Marie.

Ce qui fortifie puissamment cette répugnance, c'est que le fait de la vision, étudié en lui-même, ne présente pas de sérieuses probabilités historiques. Sur quoi, en effet, repose la réalité de cette vision de Marie au jeune Duns Scot ? L'archevêque d'Armagh s'est chargé de nous l'apprendre

(1) *De Scriptoribus Anglis.*

Elle repose uniquement, pendant plus de trois siècles, sur une tradition locale. C'est la tradition de l'Irlande et particulièrement de la ville de Down, la prétendue patrie de Scot : « *Ita illius patriæ traditio : qua, etiam locus hujus apparitionis adhuc multis notus esse dicitur* (1). » Au commencement du XVIIe siècle, Cavellus fait entrer cette tradition dans sa Vie de Scot, et de là elle passe bientôt dans les divers ouvrages de l'Ordre. Wadding lui-même ne lui assigne pas d'autre origine et ne la confirme par aucune autre preuve (2). Or, pour nous, cette preuve est insuffisante, et cette origine est suspecte.

Nous trouvons cette preuve insuffisante, car nous ne comprendrons jamais comment a pu s'ourdir, pendant plus de trois siècles, cette conspiration du silence sur un fait qui intéressait, à un si haut point, la question de l'Immaculée Conception et la gloire de son illustre défenseur. Comment les disciples de Scot, les historiens de l'Ordre, les prédicateurs de la Vierge Immaculée se sont-ils entendus pour taire un fait que la controverse, alors si passionnée et si souvent agitée de la Conception Immaculée, faisait comme un devoir de rappeler? Sans aucun doute, le fait aurait eu son narrateur, s'il avait été connu. Nous n'en voulons pour preuve que ce qui se passa au XVIIe siècle. A peine Cavellus eut-il révélé l'existence de cette tradition de Down, qu'elle fut pieusement recueillie par les écrivains de l'Ordre. Si donc ils se taisent avant lui, c'est que cette tradition n'était pas connue en dehors de l'Irlande.

De là vient qu'elle nous est suspecte. Les Irlandais ont sur Scot des traditions que nous ne pouvons admettre. Outre celle dont il est ici question, le chapitre premier de la Vie du Docteur subtil par Cavellus en contient deux autres. Or, l'une d'elles nous paraît devoir être rejetée, l'autre considérablement modifiée. La première fait naître notre Docteur à Down, la seconde raconte, avec tous les détails mentionnés plus haut, la célèbre discussion sur l'Immaculée Conception. Pour toutes les raisons que nous venons de donner,

(1) *Vita Doctoris subtilis, Joannis Duns Scoti Theologorum principis ab Hugone Cavello, cap. I.*

(2) *Opera omnia. Tom. I, p. 5. Vita Fr. Joannis Duns Scoti, cap. III.*

nous croyons encore devoir rejeter cette tradition de Down sur l'apparition de la Très-Sainte Vierge à Jean Duns Scot.

Mais si nous refusons de croire au mode merveilleux de communication du don d'intelligence, nous n'éprouvons aucune difficulté à reconnaître en Duns Scot l'un de ces beaux génies qui sont la gloire de l'humanité et qui excitent son admiration. Dès sa jeunesse, il étonna ses contemporains par l'étendue, la variété et la profondeur de ses connaissances; aussi fut-il bientôt jugé digne d'enseigner les autres.

Ceci advint d'après les uns en 1294, d'après les autres en 1289. Cette dernière date nous paraît préférable pour plusieurs motifs. En 1289, Scot se trouvait déjà dans sa vingt-quatrième année. Or, la plus ancienne épitaphe déposée sur son tombeau dit qu'il révélait le sens caché des divines Écritures dès sa jeunesse, on pourrait même dire dès son enfance : « *In teneris annis* (1). » Il a donc commencé à enseigner de bonne heure.

On arrive à la même conclusion par l'examen des divers ouvrages qui furent les fruits de son enseignement. Outre des Commentaires sur la Genèse, les quatre Évangiles et l'Épître aux Romains, qui remontent tous à cette époque de sa vie, Scot composa alors son Traité sur la Grammaire spéculative, puis tous ses ouvrages de Philosophie, et enfin la plus grande partie de ses œuvres théologiques (2). Il enseigna donc successivement à la grande Université anglaise la Grammaire, la Dialectique, la Philosophie pro-

(1) « Ingenio scandens, Scripturæ abdita pandens
« In teneris annis fuit. »
(*Opera omnia. Tom. I, p.* 18. *Vita Scoti, cap. XI,*.)

(2) Wadding, dans sa Vie de Scot, semble être en contradiction avec ce que nous avançons ici, car il dit, après avoir parlé des Commentaires sur le livre des Sentences d'Oxford et de Paris : « *Reliqua ejus opera ubi scripta sint, non constat.* » (*Ibidem, cap. VII, p.* 9.) Mais quand on lit attentivement les jugements critiques de Wadding sur chacun des ouvrages de notre Docteur, on voit que l'éditeur a modifié le sentiment de l'historien. Dans ses ouvrages, Scot renvoie assez souvent à des questions traitées précédemment, ou bien il annonce qu'il se réserve de traiter plus tard et plus au long une question qui se présente à lui d'une manière incidente; c'est à l'aide de ces indications que Wadding a pu reconstituer l'ordre dans lequel ont été composés les divers ouvrages du Docteur subtil.

prement dite et la Théologie. Une période de quinze années est à peine suffisante pour expliquer la diversité et la fécondité d'un tel enseignement. Or, cet enseignement prit fin en 1303, ou, au plus tard, dans la première moitié de 1304, car, à la fin de cette année, la lettre du Ministre Général Gonsalve indique clairement que Duns Scot se trouvait à Paris. De là la nécessité de faire commencer son enseignement dès l'année 1289.

Tout porte à croire que le jeune professeur débuta par l'enseignement de la Grammaire. La preuve qu'en donne Wadding satisfait l'esprit. Les autres ouvrages de Duns Scot, et en particulier ceux qu'il composa dans sa jeunesse, comme les Commentaires sur la Logique, font mention de ce Traité ; il les a donc tous précédés. Du reste, c'est par la Grammaire que commençaient les études universitaires. La Grammaire a toujours fait partie intégrante de ces études : on ne peut en dire autant de la Rhétorique. Crévier nous apprend que dans le cours du XIIIe siècle, l'étude de la Rhétorique fut plus que négligée, elle fut entièrement supprimée (1). La Philosophie, alors très puissante, crut pouvoir se passer de la Rhétorique, mais elle sentit toujours

(1) « Il n'est pas étonnant, dit Crévier, que la Philosophie se soit seule mise en possession du nom d'*Arts* dans un temps où seule elle régnait dans les écoles. Elle eut de la peine à en bannir absolument la Grammaire, dont la connaissance est d'une indispensable nécessité. Mais elle n'y laissa aucune place à la Rhétorique et à tout ce qui appartient à l'Éloquence. Il est encore fait mention de Rhétorique dans le Statut de Robert de Courçon en 1215. Après cette époque, elle tombe dans l'oubli. La bulle de Grégoire IX, en 1231, ne nomme pour auteurs qui doivent être lus par les professeurs ès-arts que Priscien et Aristote. Priscien pour la Grammaire, Aristote pour la Philosophie : et dans la pratique on n'allait pas au-delà, comme il paraît par un sermon de Robert de Sorbonne que Duboullai a imprimé (*Hist. Univ. Paris. Tom. III, p.* 252), et par un règlement des Régens ès-arts en 1254, qui entre dans un très-grand détail sur l'ordre des leçons et sur les livres qui doivent en faire la matière (*Ibid., p.* 280). Cicéron, Virgile, Horace ne sont pas même nommés, soit dans l'un, soit dans l'autre de ces monuments. Nulle mention des poètes. On avait oublié jusqu'à la Prosodie et aux règles de la quantité des syllabes. C'est ce que montrent et les mauvais vers qui nous sont restés de ce temps-là, pleins de solécismes, et les hymnes que saint Thomas composa vers l'an 1264 pour l'office de la Fête du Saint-Sacrement, et qui, belles, solides pour les choses et pleines de piété, ne sont qu'une prose nombrée et rimée. » (*Histoire de l'Université de Paris. Tom. I, liv. II, p.* 375-376.)

le besoin de la Grammaire. La Logique et la Métaphysique, en effet, ne peuvent s'acquérir d'une manière bien parfaite sans une connaissance approfondie des divers modes d'exprimer nos pensées. Ceci est surtout vrai, dit Maurice du Port, pour la Logique et la Métaphysique de notre Docteur (1).

Scot commence son Traité par quelques considérations générales sur le *Modus significandi*, dont il fait connaître les divisions, l'origine, la raison d'être, le sujet et ce qui le distingue du mode d'être et du mode de comprendre (2). Il entre ensuite, avec Donat, dans l'étude successive des huit modes par lesquels les hommes expriment et communiquent leurs pensées. C'est ainsi qu'il traite successivement du nom, de l'adjectif, du pronom, du verbe, de l'adverbe, du participe, de la conjonction et de l'interjection (3). Après avoir traité séparément de chacun de ces huit modes, Scot examine comment ils concourent tous ensemble à la formation du langage, à sa régularité et à sa perfection (4). Wadding croit pouvoir affirmer que parmi les anciens Grammairiens, aucun n'a traité ce sujet avec plus de sagacité et d'autorité (5).

Les Commentaires du Docteur subtil sur la Dialectique ne sont pas moins remarquables que le Traité sur la Grammaire. Il commente successsivement les Universaux de Porphyre (6) et la plupart des ouvrages qui composent l'*Organon* d'Aristote, comme les Catégories ou les Prédicaments (7), les deux livres de l'Interprétation ou des Jugements (8), le livre des Sophismes (9), les deux livres de la Doctrine des Conclusions (10), et les deux livres de la

(1) *Opera omnia Doctoris subtilis. Tom. I, p.* 42.
(2) *Ibidem. Grammatica speculativa, cap. I-VI, p.* 45-47.
(3) *Ibidem, cap. VII-XLIV, p.* 47-68.
(4) *Ibidem, cap. XLV-LIV, p.* 68-76.
(5) « Neque sciam quis ex antiquis Grammaticis, quos ille ferme omnes consuluit, et aliquando citat, aut subtiliori modo, vel graviori methodo rudimenta hæc, etsi levioris ponderis, et facilioris Minervæ, pertractaverit. » (*Ibidem. Tom. I, p.* 42. *Censura R. P. F. Lucæ Waddingi.*
(6) *Ibidem. Tom. I, p.* 87-123.
(7) *Ibidem, p.* 124-185.
(8) *Ibidem, p.* 186-223.
(9) *Ibidem, p.* 224-272.
(10) *Ibidem, p.* 273-341.

Science (1). Scot ne commente pas ces divers ouvrages à la façon de saint Thomas, qui suit le texte d'Aristote pas à pas pour l'expliquer, le développer, en donner les divers sens, absolument comme les commentateurs de la Sainte Écriture exposent le texte sacré; pour lui, il les commente comme les Théologiens ont commenté le Livre des Sentences, c'est-à-dire par des questions qui surgissent tout naturellement du texte même de l'ouvrage.

Ces divers commentaires sur la Logique sont, ainsi que le Traité sur la Grammaire, des œuvres de la jeunesse de Scot. Il les composa, nous dit Wadding, « *adolescentiori ætate* (2) », ce qui explique pourquoi, plus tard, il crut devoir modifier et corriger quelques unes des opinions qu'il y émet.

Après les divers ouvrages sur la Logique, Scot commenta de la même manière, c'est à dire par des questions, les œuvres d'Aristote sur la Physique, l'Ame et la Métaphysique. Il faut pourtant faire une exception en faveur de ce dernier traité, qu'il a commenté deux fois. Dans l'un de ces commentaires il procède par questions (3), dans l'autre il suit la méthode de saint Thomas (4).

Wadding pense que le commentaire du Docteur subtil sur la Physique d'Aristote est perdu. Il publie cependant, dans son édition, celui qu'avait déjà publié et annoté François Petigianus d'Arezzo (5), mais il donne les raisons qui, selon lui, prouvent bien clairement que ce traité n'est pas de notre Docteur (6). Le commentaire sur l'Ame édité par Wadding est certainement de Scot ; malheureusement il est incomplet (7). Pour combler cette lacune l'archevêque d'Armagh, Hugues Cavellus, y a ajouté un *Supplément* dans lequel il s'est inspiré des opinions et de l'esprit de son Maître (8).

Ces questions sur l'Ame ont été traitées avant les deux

(1) *Ibidem*, *p.* 342-430.
(2) *Ibidem*, *p.* 79. *Judicium R. P. F. Lucæ Waddingi*,
(3) *Ibidem*. *Tom. IV*, *p.* 497-848.
(4) *Ibidem*. *Tom. IV*, *p.* 1-495.
(5) *Ibidem*. *Tom. II*, *p.* 1-475.
(6) *Ibidem*. *Censura R. P. F. Lucæ Waddingi*.
(7) *Ibidem*, *p.* 483-582.
(8) *Ibidem*, *p.* 583-662.

commentaires sur la Métaphysique, lesquels, à leur tour, ont précédé le fameux *Scriptum Oxoniense* ou commentaire du Livre des Sentences fait à l'Université d'Oxford (1). Il résulte de là que le Docteur subtil enseigna toutes les parties de la Philosophie avant que d'enseigner la Théologie.

Il fut chargé de cette fonction lorsque son Maître, Guillaume Ware, se rendit à l'Université de Paris. Ceci eut lieu au commencement du XIVe siècle. La seconde question du Prologue indique assez clairement que ce commentaire n'a pas été commencé avant l'année 1300. « Dans la deuxième question du Prologue, dit Pluzanski, il y est fait une allusion à une grande victoire des chrétiens en Orient et à la chute prochaine de l'Islam ; il ne peut s'agir que de la victoire remportée en 1299 sur le sultan d'Égypte par les Templiers alliés aux Mongols et aux Arméniens : Jérusalem, dont cette bataille ouvrit les portes aux chrétiens, ne fut pas gardée par eux une année entière. L'ouvrage, ou le premier livre au moins, avait donc été rédigé avant que ce revers ne fut connu en Angleterre (2). » Il est non moins certain que Scot ne termina pas entièrement cet ouvrage à Oxford. Il lui restait encore à commenter la distinction 50e et quelques questions de la distinction 49e du quatrième Livre lorsque l'obéissance le fit venir à Paris.

Mais avant de quitter Oxford et tout en commentant le Livre des Sentences, Duns Scot composa deux opuscules d'une grande valeur. Ce fut d'abord le beau Traité *De Rerum Principio*. Ce traité contient un grand nombre de questions, dont la plupart ont trait à la Philosophie. Ces questions sont développées avec l'ampleur des *Quodlibeta* et paraissent avoir servi, comme eux, aux séances solennelles où les grades académiques étaient reçus ou conférés (3).

Après le traité *De Rerum Principio,* Scot composa ses *Theoremata*. Dans cet opuscule, dont nous aurons à nous occuper plus tard, notre Docteur examine quelle est la valeur des principes et des propositions universelles en usage

(1) *Ibidem. Tom. IV, p.* 499-500.

(2) *Essai sur la Philosophie de Duns Scot, par E. Pluzanski, Docteur ès lettres. Paris,* 1887, *p.* 15-16.

(3) *Opera omnia. Tom. III, p.* 1-207.

en Philosophie et en Théologie (1). Sbaraléa accuse Wadding d'avoir intercalé dans les *Theoremata* un autre traité de Scot, intitulé *De Creditis*. Ce traité *De Creditis* formerait les chapitres 14, 15 et 16 des *Theoremata*, tels qu'ils ont été édités par Wadding (2).

La composition de ces divers opuscules n'empêchait point le Docteur subtil de poursuivre son Commentaire sur le Livre des Sentences, qui est son grand ouvrage. Il est en même temps le plus considérable, le plus célèbre et généralement le plus estimé de ses écrits. Pour s'en convaincre il suffit de lire ces paroles de Wadding : « *Potissimum hoc inter Scoti opera, authorem non tam in fronte præfert, quam ipsa sua dignitate refert. Præstantissimi Doctoris in dicendo acumen, in disserendo copiam, in asserendo pondus, in principiis stabiliendis firmitatem, in connectendis constantiam, præ reliquis ejusdem scriptis hoc maxime commendat. Atque uti felicissimi ingenii nobilissimum partum, et amplissimæ Doctrinæ fertile seminarium, omnes non tam amplectuntur, quam admirantur, quippe quod sparsim variis libris, sive ipse, sive alii docent, hic mira contextura vel habent diffuse scriptum, vel exuberanti compendio collectum, aut fœcundo principiorum alvo compressum* (3). »

Ce jugement se trouve confirmé par des faits historiques, qui ne laissent subsister aucun doute sur ce point. L'un de ces faits est le grand nombre des éditions. Tandis que certains ouvrages, avant la grande édition de Wadding en 1639, ou n'avaient jamais été édités, comme le beau traité *De Rerum Principio*, ou avaient été édités d'une manière si défectueuse qu'ils étaient méprisés et dédaignés comme les *Reportata*, le *Scriptum Oxoniense* n'avait cessé de l'être et à des époques très rapprochées.

Un autre fait historique très significatif est le soin que l'on avait pris de le compléter et de le commenter. Duns Scot avait laissé des lacunes dans son Commentaire d'Oxford, lacunes occasionnées et par son départ pour Paris, et par l'exposition incomplète ou trop succincte d'un certain

(1) *Ibidem*, p. 261-338.
(2) *Supplementum ad Scriptores... p.* 412.
(3) *Opera omnia. Tom. V*, 1ª *pars. Censura R. P. F. Lucæ Waddingi.*

nombre de distinctions. Ses disciples comblèrent ces lacunes et par le texte des *Reportata*, et par des additions de leur propre fond, quand les *Reportata* ne leur fournissaient pas les explications demandées. Ils constituèrent de la sorte ce que dans les Écoles on a appelé l'*Opus majus*, ou bien encore l'*Opus ordinationis*.

Ce texte ainsi coordonné et complété eut son commentaire pour ainsi dire officiel. Le Père François Lychetus, Ministre Général, par ses Constitutions sur les Études, publiées à Paris le 20 juin 1520, ordonna de suivre celui qu'il avait lui-même composé. Voici ses paroles : « *Ut Theologiæ studiosi tantum se occupent in lectionibus Scoti, et commentis ejusdem, quæ præcise sunt ad mentem Scoti; ita quod præcise videant Scotum cum expositione nostra super primo, secundo et tertio Sententiarum, et super Quodlibetis, donec aliqua alia melior apparuerit* (1). »

La conséquence de tous ces faits fut que les Lecteurs de Philosophie et de Théologie de l'Ordre négligèrent les autres ouvrages de Duns Scot pour s'attacher à peu près uniquement à ce commentaire (2). Selon nous ce fut un malheur, pour plusieurs raisons que Wadding lui-même va nous fournir.

Dans cet ouvrage Duns Scot est plus obscur, plus diffus que dans d'autres. Les *Reportata* de Paris, en particulier, sont plus concis, plus clairs, plus méthodiques, plus fermes dans leurs conclusions. De plus, certaines opinions émises et soutenues dans le *Scriptum Oxoniense* se trouvent heureusement modifiées ou abandonnées dans ses ouvrages postérieurs. Comme les disciples de Duns Scot se sont généralement contentés d'étudier le *Scriptum Oxoniense*, ils ne tiennent aucun compte de ces changements. Enfin, tandis que dans le commentaire d'Oxford, Scot ne cesse de faire intervenir à tout propos la Philosophie, au point d'en

(1) *Ibidem*. Wadding a inséré ces savants commentaires de François Lychetus dans son édition complète des œuvres de Scot. Comme ils n'étaient pas complets, ils les a fait compléter par les commentaires des Pères Jean Ponce et Antoine Hiquet.

(2) « Neglectis proinde aliis Scoti elucubrationibus, in hanc universim incumbunt, sive qui Philosophiæ præcepta tradunt, sive qui Theologiæ mysteria perscrutantur. Inde factum, ut aliis delitescentibus, hæc duntaxat præstaret, et frequenti editione ubique prodiret. » (*Ibidem*.)

devenir fastidieux, dans le commentaire de Paris il se tient presque exclusivement sur le terrain théologique (1).

Cette différence dans la manière de commenter le Maître des Sentences nous porterait à croire que Duns Scot avait parfaitement saisi l'esprit de l'Université d'Oxford. Cet appel incessant aux principes, aux preuves et aux distinctions de la Philosophie est, pour nous, un défaut, il fut, sans doute, ce qui contribua le plus au grand succès de l'enseignement du Docteur franciscain à Oxford. L'historien de cette Université nous apprend, en effet, que l'art de la discussion et l'étude de la Philosophie y étaient tenus en grande estime. L'Université d'Oxford prétendait même n'avoir pas de rivale sur cette partie des études. Elle se vantait d'avoir mérité par là une réputation universelle, qu'elle regardait comme l'un de ses plus beaux titres de gloire et dont elle était justement fière. Il paraît que cette gloire subit une éclipse vers la fin du XIVe siècle. Le contemporain qui nous l'apprend affirme que l'Université a perdu,

(1) « Opus hoc magnopere commendant, atque a contractiori stylo, a clariori methodo, a solidiori resolutione Oxoniensi præferunt Joannes Major et Hugo Cavellus in limine suarum editionum. Ego profecto non contemnendum putem, imo fidenter dixerim valde placiturum iis, qui in vasto et vario rerum theologicarum studio brevius et clarius cupiunt doceri. Oxoniensi non ausim præferre, quippe illinc potissima quæque huc translata sunt, neque aliud hoc videtur, quam Oxoniensis planum, et utile compendium. Sola hic Theologica tractat, et raro interserit Philosophica, quæ tamen passim in Oxoniensi, *maximo aliquando legentium tædio*, permiscet. Quæstionum resolutiones ferme eædem sunt utrobique, et rarissime secundum hoc opus discrepat a primo. » (*Opera omnia. Tom. X, Censura R. P. F. Lucæ Waddingi.*) Il ne sera peut-être pas inutile de faire remarquer que Wadding avait parlé tout autrement des *Reportata* et de leur doctrine dans sa vie de Duns Scot. Il est vrai qu'il ne possédait pas alors les vrais Commentaires de Paris, car il n'aurait pu porter sur eux un jugement si différent de celui que nous venons de donner. Voici en effet, ce premier jugement : « Scripsit denuo in eumdem Magistrum *Reportata* quædam Parisiis, uti omnes indigitant ; attamen ea, quæ sub ejus nomine circumferuntur, aliquas patiuntur exceptiones : etenim præter stylum longe diversum a scripto Oxoniensi, discrepat etiam *ab eodem valde Doctrina*. Adde longe humilius, et inferius esse priori opere, atque proinde ingenio jam provectiori Doctoris subtilis indignum : qui namque fieri potuit, ut junior exactius, senior minori cum laude docuerit ? Atque hac ratione factum est, ut neglectis *Reportatis* Parisiensibus omnes inhæreant Oxoniensi commentario. » (*Opera omnia. Tom. I, Vita Scoti, cap. VII, p.* 9.)

par le fait même, ce qui la rendait célèbre dans le monde entier. De même que l'Inde, poursuit-il, se glorifie de ses pierres précieuses, l'Arabie, de son or ; de même l'Université d'Oxford tirait sa gloire de la puissance et de la subtilité de ses Dialecticiens et de ses Philosophes (1).

Jamais peut-être la célèbre Université anglaise ne trouva dans un degré aussi éminent que dans Duns Scot, et la subtilité dans l'argumentation, et la puissance dans la perception de la nature des êtres. Aussi elle lui prodigua son admiration, et elle se chargea en même temps de répandre au loin sa réputation.

Un nombre considérable d'étudiants se pressait autour de la chaire du jeune Docteur franciscain. Ce nombre s'élevait-il jamais à trente mille ? Évidemment non. Quand bien même tous les élèves de l'Université d'Oxford auraient assisté à ses cours, ils ne seraient pas parvenus à former un pareil chiffre à l'époque dont nous parlons. Un demi-siècle plus tôt la chose eut été possible, car alors, d'après Antoine Wood, Oxford renfermait dans ses murs un nombre aussi élevé d'étudiants, mais non pas à la fin du XIIIe siècle (2). S'il y a exagération manifeste dans le nombre assigné, il n'en reste pas moins vrai que le concours autour de sa chaire fut tout à fait extraordinaire.

L'Université d'Oxford ne se contenta pas de recueillir avec avidité les leçons de Duns Scot ; elle porta son nom au loin et se chargea de lui faire la plus enviable des réputations. Nous en trouvons un témoignage certain dans la lettre du Ministre Général Gonzalve, qui en 1304, c'est-à-dire au moment où notre Docteur venait de quitter Oxford et d'arriver à Paris, affirme être pleinement informé et par sa propre expérience, et par une renommée devenue universelle, de la vie digne d'éloges, de la science éminente, de l'esprit

(1) « Illa subtilis Logica et pulcherrima Philosophia, quæ matrem nostram Universitatem Oxoniensem per universum orbem terrarum olim reddiderant gloriosam fere in scholis nostris totaliter sunt sopitæ; antiquitus enim gloriabatur gemmis India, auro Arabia, sed Universitas Oxoniæ subtilium Logicorum gaudebat multitudine, et maturitatis Philosophiæ thesauro profundissimo ; sed quod dolenter refero, vix sufficit modo a sua facie excutere pulveres erroris et ignorantiæ. » (*Historia et Antiquitates Universitatis Oxoniæ, lib. II, p.* 6.)

(2) *Ibidem, lib. I, p.* 149.

très subtil et des autres qualités insignes de Jean Scot (1).

Parmi ces qualités insignes deux surtout méritent d'être signalées : ce sont la profonde piété et les grandes vertus religieuses de Duns Scot. Le célèbre franciscain Guillaume Worrilong, qui écrivait dans la première moitié du XVe siècle, mentionne la grande piété de son cher Maître. Il en trouve la preuve dans son commentaire sur la Logique et surtout dans son beau traité *De Primo Principio* (2). Ce dernier ouvrage est encore un fruit de l'enseignement d'Oxford. Scot le composa pendant qu'il enseignait la Philosophie. C'est un tout petit opuscule de quatre chapitres seulement (3), mais d'un prix inestimable, dans lequel notre Docteur scrute et approfondit la nature de l'Être suprême et du Premier Principe des choses. Comme un aigle, nous dit Cavellus, il dirige son vol vers les plus hautes régions où peut s'élever une intelligence humaine. Son vol est si puissant, son intelligence tellement fixée en Dieu, son cœur si épris de son amour, que l'influence divine en son âme devient évidente pour tous (4). Chaque chapitre commence et se termine par une prière. De plus, à la fin de l'opuscule,

(1) « Dilectum in Christo Patrem *Joannem Scotum*, de cujus vita laudabili, scientia excellenti, ingenioque subtilissimo, aliisque insignibus conditionibus suis, partim experientia longa, partim fama, quæ ubique divulgata est, informatus sum ad plenum. Dilectioni vestræ assigno post dictum patrem Ægidium principaliter, et ordinarie præsentandum. » (*Opera omnia. Tom. I. Vita Scoti cap. VII, p.* 9). Nous ne croyons pas devoir nous arrêter à démontrer que le Jean Scot, dont il est question dans cette lettre, est bien le même que le Docteur subtil. Personne, jusqu'à ces derniers temps, n'avait mis cette vérité en doute.

(2) Ad te venio, ad te vertitur meus sermonis curriculus, nunc o amor præcordialissime, qui tanta in universitate tantum scientia plenus eras ut Doctoris subtilis nomen retineres, cujus error nullus tuam Doctrinam, tuum opus maculavit. Devotione consopitus præcipua, dum nempe tuam Logicam incipiebas, quid dicebas ? « O Deus qui es terminus sine termino da mihi bene loqui de termino. » Et sæpius tuo in libro quem de *Primo Principio* intitulasti talibus solitus es fari sermonibus : « O Domine Deus noster qui venerabilem, Augustinum etc. » (*Sacræ paginæ professoris eximii Magistri Guillelmi Vorrilong Ord. Min. Opus super IV libros Sententiarum. — Proœmium in secundum librum.*)

(3) *Opera omnia. Tom. III, p.* 210-259.

(4) Tractatus iste *de Primo Principio* vere aureus est, in quo Doctor, instar aquilæ in altum volantis, quantum humano ingenio possibile esse videtur, naturam primi rerum principii, seu causæ supremæ indagat et scrutatur : quod non propriis naturæ viribus, sed specialibus ejusdem

l'auteur s'adresse directement au Premier Principe, dont il énumère toutes les perfections qu'il lui a été donné de découvrir. Sa raison lui a démontré que le Premier Principe est l'Être nécessaire, éternel, infini, en qui se trouve la plénitude de l'être, la perfection de la vie, le souverain bonheur, une puissance sans bornes, la première vérité et la fin dernière des choses. Comment son cœur ne se serait-il pas attaché avec amour à l'Être dont son intelligence lui a dévoilé de si sublimes perfections ? Aussi il se repose en Lui et il laisse échapper ces belles paroles qui terminent l'opuscule : « *Domine Deus noster, Tu es unus naturaliter, Tu es unus numeraliter. Vere dixisti, quod extra te non est Deus. Nam etsi sint dii multi nuncupative, et putative ; sed tu es unicus numeraliter, Deus verus, ex quo omnia, in quo omnia, per quem omnia. Tu es benedictus in sæcula sæculorum. Amen* (1). »

Cet opuscule est de Duns Scot, tout le monde le reconnaît, même Renan qui a écrit ces paroles : « Ce petit traité, en quatre chapitres, qui est accompagné, dans l'édition de Wadding, des annotations de Maurice Du Port et des scolies de Hugues Cavelli, n'est pas et ne saurait être contesté à Duns Scot (2). » Or comment se fait-il que le même Renan trouve une opposition formelle entre les écrits de notre Docteur et ce qu'il appelle sa légende, c'est-à-dire ce que ses historiens nous disent de sa piété, de ses vertus et de la faveur d'une apparition de l'enfant Jésus pendant une nuit de Noël ? La chose serait inexplicable pour tout autre, mais pour Renan elle s'explique tout naturellement. Cet homme étonnant a la spécialité de découvrir en tout ce que personne n'a jamais découvert, et par contre il ne voit rien de ce que tout le monde voit et a toujours vu. Ainsi il n'a jamais pu découvrir en Jésus-Christ un Dieu, ni la plus légère inspiration divine dans les Saintes Écritures, mais sa raison a su y découvrir ce qui n'avait été soupçonné par personne. Il ne pouvait en être autrement pour Duns Scot. Son caractère, d'après Renan, ne ressemble en rien à celui

primi principii adjutoriis confortatum præstitisse testantur et persuadent, peculiaris ejus in hoc tractatu præ aliis devotio, et veluti mentis in Deum continua ascensio. » (*Ibidem, p.* 209).

(1) *Opera omnia. Tom. III, p.* 253.

(2) *Histoire littéraire. Tom. XXV, p.* 432.

que l'illustre Père Antoine Possevin lui a trouvé. Pour s'en convaincre il n'y a qu'à les écouter l'un et l'autre.

« Tout ce qu'on raconte du Docteur subtil, dit Renan, appartient à la légende, et cette légende ne semble pas de celles qui reposent sur un fond de réalité. Pour reconnaître le caractère de Duns Scot, nous n'avons que ses écrits, et ses écrits étant tout à fait impersonnels, nous apprennent à cet égard très peu de chose. Duns Scot s'y montre en général, avec un naturel violent, avec un génie inculte et négligé. Il n'est pas aussi modéré que saint Thomas. Il a le ton sévère, rude, tranchant ; il se laisse entraîner jusqu'à l'invective, il est généralement très intolérant. Fut-il en réalité un saint personnage, comme saint Thomas d'Aquin ; ou bien cette piété, qui ne fut pas toujours le don des scolastiques, lui fut-elle prêtée pour qu'aucun genre ne lui manquât ? Il faut avouer du moins que sa légende et ses écrits ne se répondent guère. L'extrême sécheresse de ses écrits ne ferait pas soupçonner chez lui les vertus que la tradition franciscaine lui attribua, et surtout cette ardeur mystique, cet amour de la pauvreté évangélique, cette charité sans bornes qui lui faisait embrasser tous les hommes dans une tendre affection (1). »

Il ne serait pas difficile de trouver plus d'un correctif à ce tableau dans les pages que Renan consacre à Duns Scot. C'est ainsi qu'après avoir nié toute trace d'ardeur mystique dans ses écrits, il se permet cependant de dire les paroles suivantes : « Quelquefois il se laisse aller à des élans d'amour mystique qui paraissent sincères, comme dans son traité *De Primo Principio,* où il fait précéder et souvent suivre chaque chapitre d'élévations à Dieu, qui rappellent la manière de Fénelon (2). » Au lieu de nous arrêter à relever toutes ces contradictions, nous préférons opposer le jugement du P. Possevin.

« *Certe cum illud Divi Augustini de laude charitatis verum sit :* « ILLE TENET QUIDQUID LATET, ET QUIDQUID PATET IN DIVINIS SERMONIBUS, QUI CHARITATEM SERVAT IN MORIBUS » : *haud mirum fuerit, si ingenium Doctoris subtilis appellati, modestia, et charitate præditum altissimos sensus cernere*

(1) *Histoire littéraire de France, tom. XXV, p.* 424.
(2) *Ibidem, p.* 459.

potuerit, ad veritatem indagandam. Nunquam enim suam sententiam profert in aliorum injuriam, vel depressionem : quin quorum aut errores convellit, aut opiniones excutit, tam id modeste, et adeo plerumque suppresso nomine facit, ut christiano pectori hæsisse a Domino sapientiam (certe integram mentem) conjici possit (1). »

On nous accordera sans peine que ces deux jugements sont suffisamment contradictoires. Or comme deux jugements contradictoires ne sauraient être vrais l'un et l'autre, il faut de toute nécessité que l'un ou l'autre ne soit pas conforme à la vérité. Ceux qui prendront la peine de lire ce que dous dirons de la Doctrine de Scot, n'éprouveront aucune difficulté à discerner de quel côté se trouve la vérité.

En attendant relatons les faits qui constituent ce que Renan appelle la légende de Scot. « On raconte, dit-il, qu'une nuit de Noël, il fut ravi en extase. Quand il revint à lui, il exhalait, le cœur blessé, les soupirs de l'épouse : « Ah ! que n'es-tu mon frère ! que n'as-tu sucé le sein de ma mére ! j'irais dehors à ta rencontre et je te donnerais des baisers. » Puis, avec des paroles brûlantes de passion, il demandait que Jésus lui fut donné, non-seulement comme Dieu, pour habiter dans son âme, mais sous sa forme visible, comme l'enfant suspendu au sein de la Vierge Marie. Sa prière fut exaucée. Jésus lui apparut sous la forme d'un enfant, se livra à ses embrassements, se laissa serrer dans ses bras. Désormais, poursuit la légende, il ne voulut plus vivre que de pain et d'eau ; il jeta loin de lui ses sandales, et marcha pieds nus, couvert de haillons, humble, les yeux baissés (2). » Ce fait se serait passé au couvent de Paris, en voici un second qui eut lieu en Angleterre.

« Duns Scot, prétendit-on, s'entretenait familièrement, sur les routes ou dans les campagnes, avec les pauvres gens qu'il rencontrait. Il ne dédaignait pas de discuter avec les hommes grossiers. Un jour, en Angleterre, il rencontra dans un champ un paysan qui semait de l'orge. Ce paysan, furieux contre son travail, vomissait d'affreux jurements. Duns Scot lui rappela les commandements de la loi divine. Mais le rustre

(1) *In Apparatu sacro.*
(2) *Histoire littéraire de France, tom. XXV, p.* 424-425.

lui répondit avec colère : « Tu perds tes paroles ! Je sais bien, moi, que la volonté de Dieu s'accomplira, et qu'il sait de toute éternité ce qu'il doit en être de moi. Eh bien ! s'il a résolu de me sauver ou de me damner, que je fasse le bien ou le mal, il n'importe. Vertueux ou coupable, je n'en irai pas moins où je dois aller, au ciel ou dans l'enfer. » Le pieux Docteur écouta patiemment, et réfuta cette pernicieuse doctrine par un exemple capable de frapper le paysan : « Voyons, lui dit-il ; si Dieu a, comme tu le crois, imposé de toute éternité une telle nécessité aux choses, pourquoi te donnes-tu la peine d'ensemencer ton champ ? Car, si Dieu a arrêté, de tout temps, que cette orge pousserait ici, que tu la sèmes, ou non, elle n'en poussera pas moins ; si au contraire, il a arrêté qu'elle ne pousserait point, quoique tu fasses, elle ne viendra jamais en fleur (1). »

Pour être complet Renan aurait dû ajouter à ce qu'il appelle la légende cet autre fait, que Jean Major prête à Scot, comme à Richard de Middletown et à Alexandre de Halès. Il est avéré, dit-il, que dans leurs voyages, là où ils n'avaient pas de couvents, ils demandaient, pour l'amour de Dieu, la nourriture, l'hospitalité et la traversée d'Angleterre en France comme de France en Angleterre. De telles actions devaient singulièrement édifier le prochain et procurer de grands mérites à ces hommes, car leurs éminentes vertus les rendaient dignes d'occuper le siège du Pontife suprême (2).

4° *Séjour de Duns Scot à Paris et discussion sur l'Immaculée Conception.*

Le Docteur subtil, dont la renommée avait franchi depuis longtemps déjà les frontières de l'Angleterre, fit à pied le voyage d'Oxford à Paris. C'était en l'année 1303 ou 1304. Fut-il envoyé à Paris par ses supérieurs pour y prendre part à un débat contradictoire sur la Conception Immaculée de

(1) *Ibidem, p.* 425.

(2) « Constat quod in itinere, ubi non habebant cœnobia, amore Dei victum, hospitium, et transitum per oceanum a Britannia in Gallias, et e contra, petebant, in grande meritum sibi, et aliorum ædificationem, quod viri Summo Pontificatu digni, digito demonstrati, ob eminentes suas virtutes, sic eleemosynas non sunt verecundati petere. » (*In lib. IV Sentent. dist.* 38, *quæst.* 12.)

Marie ? Nous croyons qu'il ne peut [illegible] historiquement [illegible]. Et [illegible] une difficulté que [illegible] et qui est [illegible] des écrits même de Scot [illegible] cette difficulté est [illegible] par Scot.

« [illegible] sur ce point [illegible] au sujet de l'Immaculée Conception. [illegible] du reste, par [illegible] par la lecture du passage [illegible] Scot a traité de l'Immaculée Conception in III Sent. dist. III, quæst. 1, § 9 et 10. Dans Scot n'affirme rien. A cette question : « Marie a-t-elle été conçue dans le péché originel ? » Il répond : « Que Dieu a pu faire qu'elle n'eût jamais été atteinte par le péché originel ; que Dieu a pu faire qu'elle ne soit demeurée dans le péché qu'un seul instant ; qu'il a pu faire que dans le dernier instant de ce temps elle ait été purifiée. » De ces trois choses, qui sont possibles, laquelle a eu lieu ? Dieu le sait. Si l'autorité de l'Église ou celle de l'Écriture ne s'y oppose, il semble plus probable d'attribuer à Marie ce qui est plus parfait : *Quod autem horum trium, quæ ostensa sunt esse possibilia, factum sit, Deus novit ; si auctoritati Ecclesiæ, vel auctoritati Scripturæ non repugnet, videtur probabile, quod excellentius est, tribuere Mariæ* (1). »

La difficulté ne fait que grandir si, au lieu de prendre le texte du *Scriptum Oxoniense,* on se reporte à celui des *Reportata.* Dans l'opinion de ceux qui font venir Scot à Paris pour soutenir la thèse de la Conception Immaculée, le commentaire des *Reportata* aurait été composé après cette célèbre discussion, où Scot fut acclamé, sa thèse approuvée, et d'où il sortit avec tous les honneurs d'un triomphe. Ce commentaire devrait donc porter la trace de cette grande victoire théologique et contenir une affirmation bien catégorique du privilège de Marie ; c'est le moins que l'on puisse demander. Or rien de tout cela n'existe. Plus que jamais notre Docteur se contente de soutenir la possibilité de l'exemption de la tache originelle, et il le fait en des termes qui n'indiquent rien moins qu'un triomphateur.

Voici comment il termine cette question de la Conception

(1) *Histoire littéraire. Tom. XXV, p.* 415.

de Marie : « *Patet igitur primum, quod potuit esse quod culpa, si inesset Mariæ, inesset per instans tantum. Secundum patet, quod potuit per tempus aliquod, usque ad ultimum instans, sicut est de parvulis baptizatis. Tertium patet, quod potuit esse quod nunquam infuisset culpa, ut probatur per rationes prius positas* (1). »

Pour nous il ressort clairement de ces paroles que, lorsqu'elles ont été écrites, la discussion n'avait pas eu lieu. Faut-il inférer de là avec Renan, Duplessis d'Argentré et beaucoup d'autres, qu'elle n'a jamais existé ? Nullement, car c'est le contraire qui nous semble vrai.

Quand on lit attentivement les articles de Duns Scot sur ce sujet, on s'aperçoit bien vite que le Docteur subtil n'ose dire toute sa pensée. Il voudrait affirmer la préservation de la tache originelle en Marie, mais il n'ose se prononcer ouvertement ; il se contente d'affirmer qu'un tel privilège ne répugne pas et que Dieu a pu l'octroyer à la Mère de son divin Fils.

Mais, peut-on se demander, est-ce qu'au commencement du XIVe siècle il y avait réellement danger à se prononcer ouvertement pour l'Immaculée Conception à l'Université de Paris ? Si l'histoire de la Théologie au XIIIe siècle est telle qu'on se plaît à l'écrire actuellement de tous les côtés, il est bien évident que ce prétendu danger est une pure chimère. Si Pierre Lombard, Alexandre de Halès, saint Bonaventure, saint Thomas, Richard de Middletown, sans parler des autres, ont soutenu l'opinion favorable à la Conception Immaculée de Marie, il serait ridicule de prétendre qu'il y avait danger pour Scot à embrasser trop ouvertement ce sentiment. Mais nous prétendons et nous espérons démontrer péremptoirement que la situation était tout autre.

Albert-le-Grand avait déclaré, cinquante ans avant Scot, que cette pieuse croyance était une hérésie : tous les autres grands Maîtres avaient embrassé l'opinion opposée au beau privilège de Marie. Notre Docteur se trouvait donc en opposition avec tous les plus illustres commentateurs du Lombard : c'était déjà quelque chose. Mais ce qui était plus grave, c'est que le Livre des Sentences, le manuel officiel et si justement estimé de l'enseignement théologique, était

(1) *Opera omnia. Tom. XI, p.* 435.

contre lui. Il ne proposait donc pas seulement une opinion peu suivie, il battait en brèche une opinion qu'il était tenu d'enseigner et de défendre. Si saint Thomas eut à se justifier devant l'Université pour avoir admis l'unité de forme dans l'homme, ainsi que nous l'avons dit en parlant de Richard de Middletown, pourquoi Scot n'aurait-il pas été cité devant ses juges naturels, c'est-à-dire devant l'Université, afin de justifier son innovation et de prouver la légitimité d'une opinion qui était en opposition formelle avec le Livre des Sentences ? Selon nous, c'est là précisément ce qui arriva. Scot eut à se justifier devant les Maîtres de l'Université d'avoir enseigné que Dieu avait pu préserver Marie de la tache originelle.

Que si on nous oppose avec Renan « le savant d'Argentré, si bon juge en une pareille question » lequel « déclare expressément n'avoir trouvé dans les annales de l'Université de Paris, avant l'année 1384, aucune trace de la dispute sur l'Immaculée Conception (1) », nous demanderons, à notre tour, si d'Argentré a trouvé des traces de la discussion de saint Thomas avec Jean Peckam. Nous remarquerons de plus que cet argument négatif, dont certains critiques modernes ont beaucoup trop abusé, a contre lui trois preuves que nous nous proposons de développer longuement. Il a d'abord contre lui une Tradition immémoriale, qui peut manquer d'exactitude dans certains détails, mais dont le fond est inattaquable. Il a ensuite contre lui des autorités respectables. Une dernière preuve est ce qu'on peut appeler la logique des faits. Si, en effet, on supprime cette discussion et la puissante intervention de Duns Scot, on se trouve en présence d'un effet sans cause, c'est-à-dire d'un changement dans les opinions que rien n'explique, ni ne justifie. Mais n'anticipons pas sur cette démonstration qui viendra en son temps. Admettons seulement comme prouvée la réalité de la discussion et disons quand et comment elle se produisit.

Relativement à la date, Renan fait cette remarque qui est fondée. « Aucun des auteurs qui admettent la réalité de cette conférence, Hugues Cavelle, Matthieu Ferchi, Matthieu

(1) *Histoire littéraire de France. Tom. XXV, p.* 414-415.

de Veglia (1), Wadding, Ellies Dupin, n'en donne la date (2). » Il nous sera peut-être possible de fixer cette date, en nous appuyant et sur ce que nous venons de dire, et sur ce que Wadding nous apprend de l'ordre dans lequel le commentaire des *Reportata* a été composé. D'après lui, Scot a d'abord commenté le premier Livre des Sentences, puis le quatrième, puis le second et en dernier lieu le troisième. Il exposait la distinction dix-huitième du troisième livre, lorsqu'il reçut l'ordre de partir pour Cologne. Or nous avons dit que la dispute sur l'Immaculée Conception nous paraissait avoir été motivée par l'enseignement de Duns Scot sur ce point, enseignement que l'on trouve à la distinction troisième du troisième Livre. C'est donc pendant que le Docteur subtil commentait les quinze dernières distinctions de ses *Reportata,* qu'il faut placer cette discussion. Mais il est évident que Scot a dû les commenter à la fin de l'an 1307 ou au commencement de l'année 1308, car il partit pour Cologne dans les six premiers mois de cette année. C'est donc à la fin de 1307, ou au commencement de 1308, qu'eut lieu cette célèbre discussion.

De ce que nous venons de dire sur le motif et l'époque de cette discussion il résulte que Duns Scot ne pouvait être un inconnu pour ses auditeurs, puisqu'il enseignait depuis trois ou quatre ans à Paris. Il ne fut donc pris par personne pour un ange ou pour un démon : tous les Docteurs savaient qu'ils avaient devant eux le Frère Jean Duns Scot.

Il en résulte encore qu'il ne se présenta pas devant l'assemblée, comme le chevalier des privilèges de Marie, mais bien comme un accusé, qui avait à se justifier et à se défendre. Cette situation explique admirablement et la multitude des objections qui furent faites à notre Docteur, et l'humble prière qu'il adressa à la Vierge Marie, lorsqu'il se rendait au lieu de la réunion. Ayant rencontré sur son chemin une de ses statues, il s'agenouilla et demanda à

(1) Renan tient à faire de Matthieu Ferchi et de Matthieu Veglia deux personnages. Il nous paraît être dans l'erreur. Nous ne connaissons, avec Wadding, qu'un religieux conventuel du nom de Matthieu Ferchi de Veglia « Matthæus Ferchius Veglensis », mais qui se trouve cité tantôt sous le nom de Matthieu Ferchius, tantôt sous celui de Matthieu Veglensis.

(2) *Histoire littéraire de France. Tom. XXV, p.* 413.

Marie sa protection par ces belles paroles : « *Dignare me laudare te Virgo sacrata ; da mihi virtutem contra hostes tuos.* » La douce Vierge lui fit comprendre, par un miracle, que sa prière était exaucée. La statue inclina la tête et conserva toujours depuis cette position contraire à toutes les règles de l'art.

Nous nous demandons si ce n'est pas dans cette conférence solennelle, que Scot compléta sa pensée au sujet de la Vierge Immaculée. Jusqu'alors il s'était contenté de dire : Dieu a pu préserver Marie « *potuit* », et c'est tout ce que nous trouvons dans ses ouvrages ; mais des auteurs très anciens lui prêtent ces deux autres paroles « *decuit, ergo fecit* », il était convenable que Dieu le fit ; donc il l'a fait. Toujours est-il que cette thèse fut immédiatement adoptée par ses disciples. L'un des plus célèbres et en même temps l'un des plus fidèles, François de Mayronis, commence par prouver ces trois points lorsqu'il aborde la question de la Conception Immaculée de Marie (1).

Le succès de Duns Scot n'eut pas tout l'éclat que lui prêtent trop libéralement les auteurs franciscains. Il est bien certain, par exemple, qu'il ne fit point adopter son sentiment par tous les Docteurs de l'Université ; encore moins réussit-il à faire porter le décret en vertu duquel nul ne serait admis à prendre ses grades à l'Université de Paris, à moins de s'engager par serment à défendre la Doctrine de la Conception Immaculée. Ce décret est bien postérieur à la discussion dont nous parlons, et il ne peut en être qu'une conséquence très éloignée. L'accord entre les Docteurs ne se fit également que peu à peu. Trente ans après la discussion, Pierre Auriol faisait encore un plaidoyer pour demander que l'on voulut bien regarder le sentiment de Scot, qui était le sien, comme une opinion libre et vraiment probable.

Le succès de Scot est assez grand pour que l'on doive s'en contenter. Il sut d'abord si bien se défendre, qu'il ne

(1) Hic sunt duodecim articuli secundum ordinem declarandi. Primus quod Deus potuit matrem suam præservare : ne scilicet contraheret peccatum originale. Secundus, quod hoc ipsummet decuit. Tertius, quod de facto ipsammet ab originali præservavit. » (*Illuminati Doctoris Fratris Francisci de Mayronis in tertium Sententiarum copendiosum solertissimumque scriptum. Dist.* 3, *quæst.* 2. *Venetiis,* 1520, *p.* 115.

fut ni condamné, ni obligé à se rétracter. De plus il renversa tous les obstacles qui avaient empêché jusqu'alors les Docteurs de suivre les instincts secrets de leur cœur et de seconder les élans de la piété des peuples. Enfin il créa ce grand courant d'opinion qui, faible dans son principe, devint bientôt une force imposante, et finit par prendre la nature d'un torrent auquel rien ne résiste. Par la force et l'impétuosité de son cours le torrent triomphe de toutes les résistances et il contraint les obstacles eux-mêmes à suivre la direction qu'il leur imprime. Ainsi en advint-il de l'opinion de Scot au sujet de la Conception Immaculée de Marie.

L'Université de Paris commença par laisser à Duns Scot la liberté d'enseigner cette opinion, comme aux étudiants la liberté de la suivre. Moins de trente ans après, elle fit un pas de plus qui indiquait déjà de quel côté inclinait ses préférences. En effet, dès l'année 1338, elle célébrait la fête de la Conception, comme nous l'apprend Pierre Auriol, lorsqu'il dit dans son traité sur ce sujet. « *Sed clarum est quod Dominus Papa, Cardinales, et Romana Ecclesia sciverunt diu et notorie cognoverunt quod Ecclesia Anglicana, et Ecclesia Normanniæ, et Universitas studii Parisiensis, et multæ Ecclesiæ quæ subsunt Domino Papæ celebrant festum Conceptionis* (1). »

L'Université de Paris ne se contenta pas de célébrer la fête de la Conception Immaculée, elle eut bientôt l'occasion de prendre la défense de cette pieuse croyance. En 1387, Jean de Montson s'était permis de renouveler le jugement d'Albert-le-Grand et de traiter d'hérésie le sentiment favorable au privilège de Marie ; il ne tarda pas à s'apercevoir que les temps étaient changés et que les opinions s'étaient singulièrement modifiées. L'Université s'éleva contre lui et censura les propositions qu'il avait osé émettre. A cette époque l'Université exigeait des partisans des deux opinions un respect réciproque. C'est au siècle suivant seulement qu'elle fit pencher la balance en faveur de l'opinion scotiste. Elle exigea dès lors de tous ceux qui aspiraient à prendre leurs grades, l'engagement de défendre la Doctrine de la Conception Immaculée. A partir de ce moment l'issue de la

(1) *Tractatus de Conceptione Mariæ Virginis, editus a Fratre Petro Aureoli Ordinis Minorum, cap. V.*

discussion ne pouvait être douteuse, d'autant plus que les autres Universités imitèrent successivement celle de Paris.

Voilà, croyons-nous, ce que fut cette célèbre dispute, ce qui la motiva et ce qui en résulta. Il nous reste à ajouter que notre Docteur en retira pour lui-même son beau titre de *Docteur subtil.* Plusieurs croient se montrer très spirituels en cherchant à ridiculiser ce surnom ; ils prouvent seulement qu'ils en ignorent l'origine et la signification.

Ce ne sont ni des ennemis, ni des adversaires qui ont donné ce nom à Jean Duns Scot, ce sont des admirateurs. C'est après avoir triomphé de tous les adversaires de la Conception Immaculée de Marie, que ce titre glorieux lui fut décerné ou par le pape, ou par l'Université. Cette origine une fois connue empêche de tomber dans cette autre bévue, qui consiste à faire du qualificatif de *subtil* un synonyme d'*ergoteur*. Ceux qui veulent comprendre la vraie signification de ce mot doivent se reporter à la description de la Sagesse d'après nos saints Livres. Parmi les caractères de l'esprit d'intelligence nous trouvons la subtilité et la pénétration, « *subtilis, acutus* (1). »

Dans le commentaire que Cornelius a Lapide consacre à ces paroles, il trouve naturel de rappeler le titre de notre Docteur. Nous ne résistons pas au plaisir de transcrire ici une partie de son éloge de la subtilité de Duns Scot. « *Hunc subtilitatis spiritum in speculativis, sapientia præ aliis communicavit Joanni Scoto, ordinis sancti Francisci, qui illum ut suum in Theologia et Philosophia magistrum colit et sequitur; unde vulgo vocatur* DOCTOR SUBTILIS ; *a Scaligero, Exercit. 324, vocatur* LIMA VERITATIS ; *ab aliis,* COS INGENIORUM, PHILOSOPHORUM PHÆNIX, *et* INTER PHILOSOPHOS QUIDAM DEUS ; *ab aliis,* SUBTILITATIS MIRACULUM, ARCANORUM APOLLO, SERAPHICÆ RELIGIONIS COLUMEN, SORBONÆ GLORIA. *Dubitat Cardanus, lib. XVI* DE SUBTILIT., *quis subtilior, an Aristoteles, an Euclides, an Scotus? Porro hæc subtilitas partim ei naturalis fuit a subtilitate ingenii, qua excelluit,*

(1) « Omnium enim artifex docuit me sapientia. Est enim in illa spiritus intelligentiæ, sanctus, unicus, multiplex, *subtilis*, disertus, mobilis, incoinquinatus, certus, suavis, amans bonum, *acutus*, quem nihil vetat, benefaciens. » (*Sapientia, VII*, 21-22.)

partim supernaturalis, opusque gratiæ et Spiritus Sancti, cujus ipse, utpote religiosus, fuit instrumentum et organum; unde Joannes Major, in IV, distinct. 38, quæst. X, eum vocat HUMILLIMUM, APOSTOLICUM, PAUPERRIMUM, *imo* SUMMO PONTIFICATU DIGNUM (1). »

Dans l'hypothèse que nous avons adoptée, cette discussion précéda de bien peu le départ pour Cologne, puisque Scot termina son commentaire des *Reportata* à la distinction dix-huitième de son troisième Livre des Sentences. Les travaux intellectuels de notre Docteur, pendant son séjour à Paris, ne furent pas bornés à la composition des *Reportata*. Peu après son arrivée à cette Université il y prit ses grades. A cette occasion il composa, selon l'usage alors en vigueur, des questions *quodlibétiques*, qui sont comme des dissertations sur des doutes proposés et auxquels il devait être prêt à répondre. Ces dissertations sont au nombre de vingt-et-une, et prennent rang parmi ses ouvrages les plus estimés (2). Wadding les préfère même aux commentaires d'Oxford ; il trouve que Scot se surpassa lui-même dans cette circonstance. Jamais il n'avait encore été aussi subtil, et en même temps il se montrait plus clair, plus méthodique, plus puissant dans son argumentation, que dans le commentaire sur les Sentences (3). Il faut reconnaître que le choix des doutes à élucider était admirablement approprié à la nature de son esprit. Scot pouvait y exercer tout à son aise sa subtilité. Personne ne saurait être surpris qu'il en ait usé largement.

Dans d'autres circonstances moins solennelles que la promotion au Doctorat, mais cependant extraordinaires, Scot eut encore l'occasion, pendant son séjour à Paris, de traiter à la façon des *Quodlibeta* un certain nombre de questions philosophiques et théologiques. Ces questions ont été réunies au nombre de trente-neuf par Wadding, sous le nom

(1) *Commentaria in Sapientiam, cap. VII, 22. Parisiis, Vivès, tom. VIII, p.* 442.

(2) *Opera omnia. Tom. XII, p.* 1-549.

(3) « Opus est pretiosissimum suum, et medullam doctrinæ, quam Doctor in Sententiis tradidit, majori claritate, faciliori methodo et solidiori argumentorum fundamento complectens, in omnibus subtilis, hic subtilissimus extitit Doctor, ubi aliis aliæ speculationis levavit se supra se. » (*Præfatio ad lectorem, Opera omnia. Tom. XII.*

de *Collationes,* seu *Disputationes subtilissimæ* (1). Plusieurs manuscrits indiquent par leur titre le lieu où ces questions ont été composées. Ces disputes ont, en effet, souvent pour titre ces mots *Collationes parisienses.*

Comme on le voit, les quatre années passées à Paris furent bien remplies. Les œuvres de notre Docteur s'enrichirent de trois nouveaux ouvrages très importants. Si ces trois ouvrages ne sont pas estimés par tous les auteurs comme les plus parfaits, tous du moins s'accordent à leur reconnaître plus d'ordre et plus de clarté. Le génie de Duns Scot tendait donc à se débarrasser des défauts qui ont exercé une fâcheuse influence sur ses écrits. Il n'eut pas le temps de réaliser cette transformation si désirable. A l'époque de sa vie où nous sommes arrivés, sa carrière de Docteur était finie : nous venons de mentionner ses derniers ouvrages. L'homme lui-même allait bientôt descendre dans la tombe.

5° *Voyage à Cologne et mort de Duns Scot.*

Dans la première partie de l'année 1308, Scot reçut l'ordre de quitter l'Université de Paris pour se rendre à Cologne. Il donna, dans cette occasion, un sublime exemple d'obéissance, que Renan raconte ainsi. « Un jour de fête, disent ses biographes, le Docteur, accompagné de quelques disciples, se promenait dans le Pré-aux-Clercs, lorsqu'on vint lui remettre des lettres de Gonzalve, Général de l'Ordre des Frères Mineurs. Duns Scot prit ces lettres, les lut, dit un rapide adieu à ceux qui l'entouraient, et partit, sans prendre le temps de retourner à la maison de Paris pour chercher ses livres ou pour saluer ses Frères. La lettre contenait l'ordre de se rendre à Cologne. C'est là tout ce que nous savons. On ajoute que, comme ses disciples et tous ceux qui l'entouraient lui demandaient pourquoi il ne retournait pas au couvent dire adieu aux autres Frères, il leur fit cette réponse, digne assurément des premiers jours de l'Ordre de saint François : *Pater generalis Coloniam ire jubet, non in conventum ad salutandos fratres.* »

Un savant de la force de Renan ne croit pas plus aux actes sublimes de vertu, qu'aux miracles ; aussi il s'empresse d'ajouter : « Cette circonstance fut sans doute inventée à

(1) *Opera Omnia. Tom. III, p.* 345-430.

une époque où Duns Scot, érigé en paladin de Marie et en saint, devint un modèle de toutes les vertus (1). » Nous serions heureux de savoir à quelle époque notre Docteur devint un modèle de toutes les vertus. Renan se garde bien de nous le dire. Tout ce qu'il daigne nous apprendre, c'est que « la pensée de faire placer Duns Scot au nombre des saints naquit dans l'Ordre de saint François vers 1705 (2). »

S'il nous avait dit combien de temps il avait fallu à l'Ordre pour inventer les miracles et les vertus héroïques nécessaires à une telle proclamation, il nous aurait peut-être été possible de le convaincre de fausseté ; car dès la première moitié du XVe siècle, Scot était déjà devenu un modèle d'obéissance. Nous en trouvons la preuve dans le commentaire sur les Sentences de Guillaume Vorrilong. A la fin du deuxième livre cet auteur avait à exposer à ses élèves la Doctrine sur l'obéissance religieuse. Il leur enseigne d'abord ce à quoi un religieux est tenu en conscience, puis il indique ce que demande la perfection de l'obéissance. A l'appui de sa Doctrine sur ce dernier point il cite le départ de Duns Scot pour Cologne. Son récit est succinct, parce qu'il raconte un fait connu de ses auditeurs, et malgré cela il est complet. La circonstance du départ direct pour Cologne est assez clairement indiquée pour interdire à tout homme de bonne foi d'insinuer qu'elle a été inventée après coup dans un intérêt quelconque (3).

Mais à quoi attribuer ce départ subit de l'Université de Paris, où l'année précédente (1307) Scot avait été nommé second Régent des Études par le Chapitre Général tenu à Toulouse ? Plusieurs motifs ont été allégués par les historiens. Pour les uns il s'agissait d'aller jeter les fondements d'une nouvelle Université à Cologne. Pour les autres c'était un moyen détourné de délivrer le premier Régent des Études d'un auxiliaire trop en vue. Pour d'autres enfin, de

(1) *Histoire littéraire de France. Tom. XXV, p.* 416.

(2) *Ibidem, p.* 423.

(3) « Verum est tamen quod si quis ad cuncta imperia obediret prælati in bono : tunc perfectus obediens esset judicandus. Sicut narratur de Doctore subtili qui in prato clericorum visa generalis Ministri obedientia dum actu Regens esset in scolis parisiensibus, aut pauca aut nulla de rebus habita dispositione, Parisius exivit ut Coloniam iret secundum Ministri sententiam. » (*In II, dist.* 44, *quæst.* 1. *Venetiis*, 1496, *p.* 161, *col.* 3.)

grands combats exigeaient la présence d'un grand athlète. Il s'agissait en effet, de défendre soit la Conception Immaculée de Marie contre les disciples d'Albert-le-Grand, soit l'Église et la société contre les principes subversifs des Bégards. Ces hérétiques étaient alors si nombreux et si puissants à Cologne, qu'ils osaient s'élever contre la prédication des Frères Prêcheurs et des Frères Mineurs et censurer l'enseignement qu'ils donnaient du haut de la chaire de vérité (1).

Quoiqu'il en soit de la cause du départ, il est certain que Jean Duns Scot prit à pied le chemin de Cologne. Ce voyage qu'il avait entrepris avec la docilité d'un enfant, il l'effectua avec la pauvreté et l'humilité d'un vrai Frère Mineur. Les habitants de Cologne ne lui permirent pas de le terminer d'une manière aussi modeste. « Quand on sut, dit Renan, qu'il allait arriver, une foule de gens de toute sorte, de religieux surtout, sortirent de Cologne avec les principaux magistrats, et allèrent au devant du Docteur de l'Université de Paris. Ils ne tardèrent pas à rencontrer, dit-on, un homme vêtu de la robe grise de saint François, et qui paraissait dans la force de l'âge. La robe trouée que portait ce Frère, ses pieds nus et sa mine humiliée les émurent de pitié ; ils allaient rassembler pour lui quelque aumône lorsqu'on apprit que ce moine était le Docteur Jean Duns Scot lui-même. Il paraît, en effet, qu'il fut toute sa vie très humblement vêtu :

« *Quem vestis vilis, pes nudus, chorda coronant,* »

dit son épitaphe (2). »

A peine arrivé à Cologne notre Docteur reprit son enseignement près de ses Frères, il eut plusieurs conférences avec le fameux Docteur Hervé, religieux de saint Dominique, sur la Conception de Marie et sur les formalités (3), enfin il livra de rudes combats à l'hérésie des Bégards, ainsi que l'affirme une de ses épitaphes : « *Hic hæresi prælia dira dedit* (4). »

(1) *Opera omnia. Tom. I, p.* 12. *Vita Scoti, cap. VIII.*
(2) *Histoire littéraire de France. Tom. XXV, p.* 419-420.
(3) *Nitela Franciscanæ Religionis... p.* 28.
(4) *Opera omnia. Tom. I, p.* 19. *Vita Scoti, cap. XI.*

La mort vint le surprendre au milieu de ces occupations, le 8 novembre 1308. Tout porte à croire que cette mort ne fut ni violente ni subite, car pendant plus de cent cinquante ans les adversaires comme les admirateurs de Duns Scot furent complètement muets sur ce point. C'est dans la dernière moitié du XVe siècle que les admirateurs eurent recours à l'extase et les adversaires à l'apoplexie, pour expliquer cette mort aussi prompte qu'inattendue. Il est même à remarquer que ces diverses explications ne prirent pas naissance près du tombeau de Scot. Ainsi l'abbé Trithème, qui mourut en 1516, ne fait pas la plus légère allusion, dans sa Chronique d'Hirsauge, à ce genre de mort par l'apoplexie, et pourtant Jacques Philippe de Bergame avait déjà lancé cette explication, qui avait été recueillie par deux contemporains du célèbre chroniqueur bénédictin, Sabellicus et Hartman Schedel de Nuremberg (1).

Nous ne nous arrêterons pas à noter, après Wadding, toutes les invraisemblances dont sont émaillés les deux récits de la mort par l'extase et par l'apoplexie (2). Nous trouvons trop vraies ces paroles de l'abbé Döllinger. « Ce que Bzovius raconte, au seizième siècle, de l'état de léthargie ou d'extase dans lequel il (Scot) était tombé et fut enterré, est une fable qu'on s'est donné beaucoup trop de peine à réfuter, mais dont il n'est plus question aujourd'hui (3). » Laissons la donc dormir en paix, d'autant qu'elle n'a plus sa raison d'être depuis la proclamation du dogme de l'Immaculée Conception. En effet, Dermitius Thadé remarquait déjà au XVIIe siècle que la question de la Conception Immaculée n'avait jamais pu progresser, sans que la question de la mort violente de Scot n'eut à subir le contre coup de ce succès. A ces diverses époques la question était agitée avec plus de passion, la fable prenait plus de crédit, elle s'enrichissait d'une circonstance plus odieuse (4).

Tout d'abord le grand Docteur Franciscain reposa à l'entrée de la sacristie, près de l'autel des Trois-Rois. Il n'eut

(1) *Ibidem. Tom. I, p.* 13. *Vita Scoti, cap. IX.*
(2) *Ibidem, p.* 14.
(3) *Dictionnaire encyclopédique de la Théologie catholique, traduit de l'allemand par Goschler. Tom. XXI, p.* 404.
(4) *Nitela Franciscanæ Religionis... p.* 72.

ni un caveau, ni même un cercueil pour protéger son corps contre le contact immédiat de la terre. Selon l'usage alors en vigueur dans l'Ordre, on lui lia les mains et les pieds, puis on attacha son corps à quelques planches, comme c'était la coutume au couvent de Cologne, après quoi son corps fut confié à la terre. Si ces conditions de l'inhumation avaient été connues des fauteurs de mort violente, ils auraient certainement modifié leur récit afin de le rendre moins invraisemblable.

L'épitaphe, qui fut alors déposée sur son tombeau, est assez concise. Elle se contente de mettre en relief les deux qualités éminentes de Duns Scot : sa grande vertu et sa prodigieuse science (1).

Une première translation eut lieu vers l'an 1387; les restes du Docteur subtil furent transférés au milieu du chœur sous la cloche, ainsi que nous l'apprend une seconde épitaphe d'ailleurs assez insignifiante. Sous Sixte IV (1476), le tombeau de Scot fut de nouveau ouvert et l'on procéda à la reconnaissance de ses ossements. Deux nouvelles épitaphes furent composées à cette occasion (2). On n'y retrouve pas la concision, la mesure dans l'éloge, la précision des faits de la première, ce qui a permis à certaines opinions des adversaires comme des admirateurs de s'étayer sur elles.

D'autres translations et d'autres reconnaissances eurent encore lieu en 1509 (3), 1619, 1642 et 1706. Cette dernière reconnaissance fut motivée par l'ouverture du procès de béatification de Duns Scot.

Renan ne pouvait laisser échapper une si belle occasion sans faire parade de ce mépris, qui est le signe caractéristique de l'impie tombé au plus profond de l'abîme : « *Impius cum in profundum peccatorum venerit, contemnit* (4). » Il le déverse à profusion, non-seulement sur Scot et sur l'Ordre de saint François, mais encore sur l'angélique Docteur et sur le pape qui l'a canonisé. Dans ce but, sans nul doute, il se permet de singulières licences avec la vérité,

(1) *Opera omnia. Tom. I, p.* 18. *Vita Scoti, cap. XI.*

(2) Ces épitaphes commencent par ces mots « *Parisius plora* » et « *Doctor subtilis...* »

(3) C'est à cette époque que le tombeau fut placé en arrière du maître autel. (*Opera omnia. Tom. I, p.* 20.*Vita Scoti, cap. XIII.*)

(4) *Proverb. XVIII*, 3.

comme il est facile de s'en convaincre par la simple lecture de ses paroles.

« La pensée de faire placer Duns Scot au nombre des saints, dit-il, naquit dans l'Ordre de saint François vers 1705. Une enquête fut ouverte à Cologne ; elle n'eut aucun succès. Les miracles qui ne s'étaient produits qu'en petit nombre pour saint Thomas d'Aquin, refusèrent tout à fait de se produire pour son rival. On ne peut alléguer qu'un seul fait ; c'est qu'un étudiant de Bonn avait inséré dans sa litanie privée : *Seliger Joannes Scotus, bitte für mich !* On n'osa pas cette fois trancher la question, comme on l'avait fait pour le Docteur angélique, par un mot spirituel : *Tot fecit miracula quot scripsit articula.* Une circonstance insignifiante, la couleur rouge qu'avaient prise avec le temps les os du Docteur subtil, préoccupa fort les Dominicains et les Franciscains du XVIIe siècle, et on chercha à en tirer des conséquences en sens divers. Une statuette de bronze de Duns Scot se voit, dit-on, dans l'église d'Assise, et y est l'objet d'une inscription honorifique, même d'une sorte de culte (1). »

Voilà, avouons-le, un singulier procès de béatification. Il est de nature à couvrir de confusion ceux qui l'ont entrepris comme celui qui en est l'objet. La vie de Scot s'est écoulée, d'après Renan, sans offrir le plus petit acte de vertu héroïque, son tombeau s'est obstinément refusé à concéder une faveur merveilleuse ou extraordinaire, aucun culte n'indique que le défunt est en possession de la confiance et de la vénération des fidèles. Malgré toutes ces choses, qui auraient dû calmer le zéle le plus ardent et le plus irréfléchi, les Frères Mineurs s'obstinent à vouloir affronter les épreuves si difficiles, les formalités si compliquées de la procédure de toute canonisation.

Or qu'ont-ils à présenter à l'examen sévère de la sainte Église ? Renan nous répond gravement : pour vertus, ils ont des légendes inventées peu à peu en vue d'arriver à obtenir la reconnaissance de la sainteté de leur Docteur préféré ; pour miracles, ils ont une circonstance insignifiante, la couleur rouge des ossements du défunt ; comme

(1) *Histoire littéraire de France. Tom. XXV, p. 423-424.*

preuve d'un culte, ils ont la dévotion d'un étudiant de Bonn et une statuette de bronze, qui est l'objet d'une sorte de culte. Il n'y a pas autre chose, ose assurer Renan. Or pour tout homme qui connaît tant soit peu les choses de la sainte Église, nul doute n'est possible : ou Renan se trompe ou il trompe les autres.

Pour le prouver nous ne reviendrons point sur ce que nous avons dit des vertus de Duns Scot, nous n'entreprendrons point non plus de prouver, à la suite du Père Artur Du Moustier, dans son *Martyrologe franciscain* (1) et du Père Jean de Saint-Antoine dans sa *Bibliothèque franciscaine* (2) que Scot est en possession d'un culte immémorial, nous nous contenterons de rectifier les faits allégués par Renan.

La couleur rouge des ossements n'est point du tout une circonstance insignifiante, d'autant plus qu'elle a été associée pendant plusieurs siècles à d'autres caractères assez extraordinaires. Le procès verbal de la reconnaissance faite en 1509, dit positivement que les ossements exhalaient un suave parfum. « *Inventa sunt ejus ossa integra, et admodum redolentia, subrubra, et in juncturis alba, ad instar lactis uncta* (3). »

Il est contraire à toute vérité d'affirmer que la couleur des ossements soit le seul fait extraordinaire qui prouve en faveur de la sainteté de Duns Scot. Plus de soixante ans avant l'ouverture du procès de beatification, Wadding écrivait déjà dans ses annales : Je sais de science certaine qu'actuellement dans divers pays, et spécialement dans le royaume de Naples, beaucoup invoquent Duns Scot avec confiance et piété, et se reconnaissent redevables à son intercession de diverses faveurs célestes. J'ai eu sous les yeux un grand nombre de certificats, d'une authenticité indiscutable, provenant d'hommes de tout âge et de toute condition, qui attribuaient aux mérites et à l'intercession de Duns Scot la grâce de la santé et d'autres bienfaits du ciel (4).

(1) *Au 8 novembre*, § 10 *et* 12.
(2) *Tom. II, p.* 153.
(3) *Opera omnia. Tom. I, p.* 21. *Vita Scoti, cap. XIII.*
(4) « Novi ego profecto nunc plurimos esse in variis regionibus, præsertim in regno Neapolitano,... qui magna fiducia et devotione ejus nomen invocant, neque id inaniter, dum ejus opem in variis necessitatibus et

Le même historien citait encore ceux qui, comme le Bienheureux Amédée en Italie, le chartreux Erard Vinheim en Allemagne, Thomas Dempster en Écosse, avaient mis Duns Scot au nombre des Bienheureux.

Tout ceci prouve jusqu'à l'évidence, combien Renan a peu fidèlement rappelé les faits qui avaient motivé l'ouverture du procès de béatification; il n'a pas été plus fidèle dans la conclusion qu'il lui a donnée. Pour lui l'enquête n'eut aucun succès, et logiquement elle n'en devait pas avoir dès lors qu'elle reposait sur deux ou trois faits insignifiants. Mais puisqu'elle a reposé sur des faits plus nombreux et plus sérieux, il faut de toute nécessité, que la conclusion ne soit pas telle que l'a prétendu Renan. C'est bien là, en effet, ce que l'histoire nous apprend.

L'enquête n'a pas amené la conclusion voulue et désirée par tous les amis de Scot, c'est-à-dire sa béatification solennelle par le Vicaire de Jésus-Christ, mais elle est loin d'avoir été sans résultat. Elle a fait constater officiellement par l'évêque de Nole, en 1710, l'existence d'un culte immémorial en faveur du serviteur de Dieu, Jean Duns Scot, et la continuation de ce culte avec la permission des Évêques. « *Definitive sententiamus, constare dicto Ven. Servo Dei Fr. Joannis Duns Scoti cultum exhibitum fuisse supra centum annos ante prædicta Decreta fel. recordationis Urbani Papæ VIII (1634.) et ad præsens exhiberi scientibus, et tolerantibus ordinariis pro tempore* (1). »

ægritudinibus se expertos narrant. Vidi plurima testimonia authentica Notariorum syngraphis et sigillis munita, in quibus variæ hominum conditiones et ætates cœlestia munera sanitatum, aliarumque gratiarum, se Scoti meritis et invocatione accepisse, omnibus volunt manifestum. Non ea refero sigillatim dum ordinariorum, aut Romanæ Curiæ approbatione non confirmentur. A variis ægritudinibus quam plurimos, a periculis alios, a molestis puerpueriis fêminas liberasse testantur, et in litibus gravioribus, seriisque dissidiis se eumdem expertos propitium jurejurando et juris solemnitate confirmant... Plurimi autem ex his qui se exauditos dicunt, aliquot donariis, tabellis laminisque magnis argenteis, quas præ manibus habui, suam gratitudinem sunt professi, quæ in sua quæque tempora reservantur, opportunius producenda. Longe lateque nunc spargitur, et divino quodam consilio diffunditur ejus gloria, eo maxime tempore, quo famæ insidiari, et nomen obscurare quidam intentarunt. » (*Annales Minorum, Ann.* 1308, *n°* 44. *Tom. III, p.* 85.)

(1) Tableau synoptique de l'Histoire de l'Ordre séraphique, de 1208 à 1870, par le R. P. Marie-Léon Patrem, de l'Observance, Paris, 1879, p. 121.

Dans un tel état de la question, en terminant cette notice d'une longueur démesurée, mais rendue nécessaire par un esprit de dénigrement systématique contre notre Docteur, disons qu'un devoir s'impose à ses admirateurs comme à ses adversaires. Ceux-ci ne doivent pas oublier qu'ils se trouvent en présence d'un homme, dont ils peuvent ne pas partager les idées, mais dont ils ne sauraient s'empêcher de respecter la mémoire. Sa vie et ses vertus l'ont rendu digne d'un culte, que l'Église a connu et toléré. Ceux-là doivent se rappeler que l'Église ne s'est jamais prononcée sur le caractère de ses vertus, pas plus que sur la nature des faits extraordinaires attribués à son intercession. Il est donc toujours sage et prudent de s'en tenir à ces paroles de Wadding. « *Ego in his maturius, et prudentius agendum censeo, et expectandum S. R. E. judicium; nec quidquam temere intentandum in re omnium gravissima* (1). »

Cette prudence toutefois n'interdit ni les vœux, ni les espérances. Il est toujours permis d'espérer que celui qui a tant contribué à faire exalter la Vierge Immaculée, sera un jour exalté par elle. L'Ordre de saint François appelle de tous ses vœux le moment où l'Église fera briller au front du Docteur de Marie l'auréole de la sainteté.

§ 2

Doctrine de Duns Scot.

Si la mémoire de Duns Scot est digne de respect, sa Doctrine ne l'est pas moins. Mais de même que ses adversaires n'ont point respecté sa personne, de même aussi ils n'ont point respecté sa Doctrine. Celle-ci a peut-être encore été moins épargnée que sa personne, car elle a été l'objet des accusations les plus graves, des reproches les plus sanglants.

Les uns ont découvert qu'elle était entachée d'hérésies formelles et de grossières erreurs. D'autres, moins perspicaces sans doute, ne les y ont vues qu'en germe ; mais ils

(1) *Opera omnia. Tom. I, p. 24. Vita Scoti, cap. XIV.*

ont été saintement effrayés des dangers qu'elle faisait courir à la Foi et aux vérités de la raison. D'autres enfin, n'ont point vu toutes ces erreurs dans la Doctrine du Docteur subtil, mais ils y ont découvert un manque de respect pour les dogmes chrétiens, qui les a fort scandalisés.

Tous ceux dont nous venons de parler se sont contentés de critiquer le fond même de la Doctrine ; d'autres s'en sont pris à la forme. Sur ce point les reproches ont été, sans aucun doute, moins graves ; ils ne laissent pas cependant que d'être sérieux. La Doctrine de Scot, disent-ils, est si obscure, que la lumière de la raison est incapable d'y rien découvrir ; elle est si subtile, que les dialecticiens les plus consommés ne parviennent pas à la comprendre et à l'exposer clairement ; si sophistique, qu'elle paraît ne tendre qu'à engendrer les discussions et éterniser la dispute.

A ces défauts de fond et de forme la Doctrine de Duns Scot joint, assure-t-on, un détestable esprit d'opposition systématique à l'Ange de l'École et à ses opinions. Ce dernier reproche achève d'enlever à la Doctrine de notre Docteur toute estime et toute considération. Si, en effet, cette Doctrine est mauvaise ou dangereuse en elle-même, inintelligible et captieuse dans sa forme, inspirée par la passion dans ses tendances, elle n'est digne que de mépris et d'aversion.

Nous nous proposons de démontrer que cette Doctrine est tout autre, aussi bien dans son fond que dans ses tendances. Pour la forme, sans prétendre qu'elle soit irréprochable, nous espérons faire voir qu'elle est loin d'être aussi répréhensible qu'on veut bien le dire. Après l'avoir ainsi réhabilitée dans l'esprit de tout homme non prévenu, nous la comparerons, sur quelques points, avec celle de saint Thomas.

1° *La Foi n'a rien à redouter de la Doctrine de Duns Scot.*

Pour que la Foi n'ait rien à redouter de la Doctrine de Duns Scot, deux conditions sont nécessaires : il faut qu'elle ne renferme rien d'hérétique, ou qui favorise l'hérésie ; il faut de plus qu'elle n'expose pas ceux qui désirent l'embrasser à glisser comme naturellement vers des opinions suspectes ou condamnées. Or telle nous paraît être la Doctrine du Docteur subtil d'après le témoignage de ses adversaires,

comme d'après le témoignage de ses amis. Commençons par entendre les premiers.

Les adversaires de la Doctrine de Scot nous remettent en mémoire un fait raconté dans le saint Évangile. Lorsque Notre Seigneur fut conduit devant le tribunal du Grand Prêtre Caïphe, beaucoup de témoins se présentèrent dans le dessein de déposer contre lui. Ces témoins s'accordaient pour accuser le divin Maître, mais ils ne pouvaient mettre d'accord leurs accusations (1). Quelque chose d'analogue a lieu pour la Doctrine de Duns Scot. Les accusateurs abondent, mais les accusations manquent de conformité. Citons quelques exemples à l'appui de cette assertion.

Daunou trouve que Scot a porté « la Scolastique au dernier terme de la démence (2), » tandis que Cajétan regarde ce Docteur comme l'adversaire le plus remarquable de saint Thomas. En effet, dans la Préface de son commentaire sur la première partie de la Somme, il compare les adversaires de cette Somme à ces vaillants capitaines qui aiment à diriger leurs coups contre les places les mieux fortifiées. Or à la tête de ces braves il place Duns Scot, lorsqu'il dit : « *Scotus egregia præter cæteros in hac re laboravit subtilitate et copia, quippe qui singula prope ejus partis verba labefactare contendat* (3). » Rien dans ces paroles de Cajétan n'indique le moindre signe de démence, bien au contraire.

Des théologiens, ainsi que le remarque Wadding, ont accusé Scot d'avoir voulu démontrer par la raison le mystère de la Très Sainte Trinité (4); mais d'autres, par contre, l'accusent de n'avoir pas reconnu à l'homme la puissance de prouver l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme.

(1) *S. Marc, XIV*, 56.

(2) *Discours sur l'état des Lettres au XIIIe siècle, p.* 179.

(3) *Præfatio ad Primam Partem.*

(4) Rationes hic positæ, tam istæ, quam aliæ urgentiores Doctoris, 1, dist. 2, quæst. 7, a num. 3, adeo premunt, ut quidam recentiores dixerint Doctorem intendisse demonstrare Trinitatem : quam tamen ipse clare docet indemonstrabilem 2, dist. 3, quæst. 9, et latius quodlib. 14, a num. 9, tam a priori quam a posteriori : voluit ergo per hæc suo felicissimo ingenio supposita fide hujus mysterii ; ostendere quam sit evidenter credibile, et lumini naturæ, (ut videtur) consonum, esto demonstrari non possit. » (*Opera omnia Scoti. Tom. III, p.* 362. *Collatio decima, Scholium.*) Voir également : *Tom. V, p.* 1_a, *p.* 312, et *Tom. XI, p.* 35.

Ces derniers d'ailleurs n'ont pas complètement tort. Quelques unes des propositions de Scot, relatives à ces deux vérités, demandent à n'être pas prises trop à la lettre pour rester conformes aux enseignements de la sainte Église (1).

Le Père Dominique Soto adresse à notre Docteur un autre reproche. Il veut que, d'après lui, l'homme soit capable de se disposer par ses forces naturelles à la justification. Mais comment pourrait-il soutenir une pareille opinion, puisque le Père Melchior Cano, avec plusieurs autres, prétend qu'il rend parfois le retour d'un moribond impossible, par les conditions qu'il exige (2) ?

Scot, en effet, n'est tombé ni dans l'une, ni dans l'autre de ces erreurs. Tout ce que l'on peut dire, c'est qu'il se montre sévère pour les pécheurs qui différent leur conversion jusqu'à l'article de la mort. Nous reconnaissons, avec Wadding, que ses preuves contre les délais de la pénitence inspirent une salutaire frayeur. « *Contra serotinam pœnitentiam affert quatuor fortia argumenta, quæ vere sunt tremenda* (3). » Mais aucune ne tend à présenter la conversion d'un tel pécheur comme impossible.

Nous pourrions continuer l'énumération des reproches articulés, dans les siècles passés, contre la Doctrine de Duns Scot. Nous verrions qu'il a été tour à tour accusé d'avoir erré sur la simplicité en Dieu (4), sur le principe constitutif des personnes divines (5), sur une prétendue filiation adoptive en Jésus-Christ (6), enfin sur l'existence des actes surnaturels en nous (7) ; mais nous verrions aussi que toutes ces accusations tombent devant d'autres imputations contradictoires ou devant des paroles formelles de Duns Scot.

Nous préférons laisser la parole à M. Pluzanski, professeur agrégé de Philosophie au Lycée de Rennes, et lui confier le soin de nous dire si les accusateurs sont parvenus à

(1) *Opera omnia Scoti. Tom. III, p.* 284. *Theorema XIV, Scholium Wadingi.*

(2) *Opera omnia Scoti. Tom. IX, p.* 44, 45.

(3) *Opera omnia Scoti. Tom. IX, p.* 403. *Scholium.*

(4) *Controversiæ inter Divum Thomam et Scotum, auctore R. A. P. Friderico Stumelio. Tom. II, p.* 88. *Coloniæ Agrippinæ,* 1680.

(5) *Opera omnia Scoti. Tom. V, p.* 2ª, *p.* 1118.

(6) *Opera omnia Scoti. Tom. VII, p.* 1ª, *p.* 330-335.

(7) *Opera omnia Scoti. Tom. V, p.* 1ª, *p.* 25.

se mettre d'accord. Pas plus aujourd'hui que dans les siècles passés, ceux-ci ne s'entendent sur les critiques qu'il convient d'adresser à la Doctrine du Docteur subtil.

« La philosophie de Duns Scot, dit Pluzanski, selon M. Hauréau (1), est « sinon la plus sage, du moins la plus originale que le moyen âge nous ait laissée. » Peut-être, comme nous le montrerons, est-elle plus sage et moins originale que ne le pense le savant historien. L'importance n'en est pas mise en doute par ceux qui en parlent, mais ils se font des idées très diverses sur son contenu. On dit d'ordinaire que le réalisme exagéré de Duns Scot appelait, comme une réaction inévitable, le nominalisme de Guillaume d'Occam : au contraire, si nous écoutons entre autres M. Weber (2), les doctrines de Scot sur les universaux et sur l'individuation ont très naturellement ouvert la voie à ce nominalisme. Lorsqu'on a essayé des rapprochements entre la doctrine de Scot et celle des philosophes modernes, ils ont été encore des plus contradictoires. M. Hauréau et M. Rousselot, se rangeant à l'avis de Bayle, voient dans Duns Scot « le Spinosisme avant Spinosa (3). » Au contraire, c'est au sujet de la doctrine de saint Thomas, dont il exagère l'antagonisme avec celle de Duns Scot, que M. Sécrétan écrit que « le Spinosisme est au bout de la pente », tandis que Duns Scot lui paraît un des précurseurs de la philosophie de la volonté (4). Nous retrouvons le même point de vue dans l'*Histoire de la Philosophie* de M. Fouillée (5), et dans ce passage du *Descartes* de M. Liard. « Descartes franchit d'un bond l'intellectualisme des âges précédents, et renouvelant les profondes spéculations du moine Duns Scot, il fait de Dieu l'absolue liberté : c'est le trait essentiel de sa métaphysique (6). » Au contraire, M. Hauréau trouve que chez Duns Scot « les prémisses sont platoniciennes », c'est-à-dire assurément tout l'opposé du « volontarisme. » — En rencontrant de telles antino-

(1) *Hist. de la phil. scol.*, 2e *partie. Tom. II, p.* 173.
(2) *Histoire de la phil. européenne*, 3e *édit., p.* 227, 228,
(3) *Hauréau, ouvr. cité p.* 225. — *Rousselot, Études sur la philosophie du moyen âge, tom. I, p.* 76. — *Bayle, Diction. Tom. I, p.* 56.
(4) *Sécrétan, Philosophie de la liberté. Tom. I, p. VII et p.* 76.
(5) *p.* 211.
(6) *p.* 192.

mies chez les historiens de la philosophie, il nous a paru curieux d'essayer de les résoudre par l'étude des textes mêmes (1). »

Cette conclusion est très sage et, pour notre compte, nous l'avons mise en pratique depuis longtemps. Nous croyons cependant pouvoir en tirer une autre, en faveur de la Doctrine du Docteur subtil. Des jugements si opposés, parfois même si contradictoires, ne sauraient donner une idée juste de la Doctrine qu'ils prétendent apprécier : ils trahissent sinon la passion, du moins l'ignorance ou une connaissance bien superficielle chez ceux qui les formulent. Ces jugements ne méritent donc pas d'être pris en sérieuse considération.

Les amis de Duns Scot, comme on doit le penser, ne pouvaient voir de bon œil toutes ces attaques dirigées contre la Doctrine de leur Maître vénéré. Il suffit de lire sa vie et son apologie par Cavellus pour comprendre combien ils avaient été blessés d'entendre Bzovius lui décerner les titres injurieux de Doctrine hérétique ou tout au moins suspecte d'hérésie (2). Aussi s'appliquèrent-ils à démontrer qu'elle ne méritait aucun de ces titres.

Ils en trouvèrent une première preuve dans le témoignage du Père Possevin, affirmant que, depuis trois siècles, les Conciles œcuméniques l'avaient toujours respectée (3). Or voici comment raisonne l'auteur du *Nitela franciscanæ Religionis* en s'emparant de ce témoignage. Pendant trois siècles les Supérieurs de l'Ordre franciscain, les Universités, les Souverains Pontifes et les Conciles œcuméniques n'ont rien entrepris contre une Doctrine que vous dites hérétique ou suspecte d'hérésie ; mais alors ils ont manqué de zèle pour la vérité de la Foi, bien plus, ils se sont rendus coupables d'après ces paroles du droit : « *Error enim cui non resistitur, approbatur, et veritas cum minime defensatur, opprimitur : negligere quippe, cum possis, deturbare perversos, nihil aliud est, quam fovere. (dist. 83, cap. Error.)* » Si donc, infère-t-il, la Doctrine de Scot était telle qu'on se plaît à le dire, l'Eglise aurait dû la proscrire.

(1) *Essai sur la philosophie de Duns Scot, p. 24. Paris*, 1887.
(2) *Vita Scoti, cap. V. — Apologia pro Scoto, cap. IX et XI.*
(3) *Opera omnia. Tom. I, p.* 38. *Vita Scoti.*

Si de plus, poursuit le même auteur, cette Doctrine est dangereuse, si elle expose ses adeptes à glisser dans l'erreur, comment se fait-il que, depuis trois siècles, l'Eglise n'ait eu à condamner l'opinion d'aucun disciple de Duns Scot, tandis qu'elle a dû condamner une opinion de Cajétan au Concile de Trente et les erreurs du frère Matthieu Grabon au Concile de Constance ? L'auteur du *Nitela* ne s'arrête pas là, et de la défense il juge bon de passer à l'attaque. Il apporte successivement treize propositions condamnées ou devenues suspectes par les définitions des Conciles de Latran, de Florence et de Trente, et après l'énoncé de chacune d'elles il demande malicieusement à Bzovius : qui a émis ou soutenu cette proposition ? et il répond invariablement : Ce n'est ni Scot, ni ses disciples, parce que le Maître a enseigné formellement le contraire à tel où tel endroit de ses écrits.

Le défenseur de Scot et des Scotistes devient trop agressif, lorsqu'il parle du concile de Bâle, aussi éviterons-nous de le suivre sur ce terrain. Nous ne voulons retenir que sa conclusion, parce qu'elle appartient à notre sujet. La voici : « *Concludo tantum fructum Scotistarum in Ecclesia notum esse, errores non ita ; nec mihi constare ullius veri Scotistæ sententiam ab Ecclesia notatam, nisi abjeceris illam Francisci Mayronis de thesauro spirituali* (1), *quem in dubium vocavit, cum debita tamen ad Ecclesiam, si forte aliter sentiret, submissione... Scotus in eo non præivit Mayronem, propriæ opinioni magis obsequentem, quam Magistro : id sane affirmaverim eos qui Scotum secuti sunt, pertransisse hactenus secure* (2). » Or ceci était imprimé pour la première fois en 1627. Jusqu'à cette époque la Doctrine de Scot n'avait en rien justifié les qualificatifs injurieux de Bzovius. Les a-t-elle justifiés depuis ? La seconde preuve des Scotistes répond à cette question.

Avant l'année 1620, nous dit Wadding, le Tribunal de la Sainte Inquisition à Rome enjoignit aux examinateurs des livres et des doctrines de ne plus censurer ou prohiber à l'avenir les ouvrages qui s'inspireraient de la Doctrine bien

(1) *In 4. dist.* 19, *quæst.* 2.

(2) *Nitela Franciscanæ Religionis, p.* 59-63. *Lugduni,* 1627.

connue de Duns Scot (1). Le futur archevêque d'Armagh, Hugues Cavellus, nous apprend que de véritables abus avaient motivé ce décret. En Espagne, assure-t-il, on avait refusé l'*imprimatur* à l'ouvrage d'un profond théologien, parce qu'il avait pour titre : *Assertiones theologicæ ; ad mentem Doctoris subtilis contra D. Thomam.* Les censeurs thomistes exigeaient une modification dans le titre du livre. Ils ordonnaient de remplacer les mots *contra D. Thomam*, par ceux-ci *contra quosdam Thomistas.* Cavellus ne nous dit pas si le théologien fit droit à cette exhorbitante prétention. Lui-même, en 1612, eut à subir de semblables vexations. Il se trouvait à Rome pour le Chapitre Général de son Ordre et désirait publier un ouvrage sur la Doctrine de Scot. Le compagnon du Maître du Sacré Palais lui suscita de grands ennuis et lui opposa mille difficultés. Il eut alors l'heureuse inspiration de s'adresser au cardinal d'Ascoli, qui lui révéla l'existence du décret dont nous parlons, décret, ajouta-t-il, porté sur ma demande et motivé par des faits analogues à ceux dont vous vous plaignez. Ce cardinal se chargea en outre de rappeler au respect des décrets de la Sainte Inquisition le trop zélé thomiste (2).

Tous ces faits aident à comprendre la nature et la portée du décret émané de l'Inquisition romaine. Sans aucun doute ce haut tribunal ne prétendait point approuver toutes les Doctrines de Scot, encore moins entendait-il les mettre à l'abri de toute condamnation ultérieure, qui pourrait venir des Conciles, des Papes et de la Sainte Eglise ; mais il voulait que ceux qu'il avait investis du droit de veiller à l'intégrité de la Doctrine, ne fissent pas usage de cette autorité dans un esprit de parti ou d'École. Il voulait que les Inquisiteurs ou les Maîtres du Sacré Palais oubliassent, dans l'exercice de leurs fonctions, à quelle Ecole ils appartenaient. Un Maître du Sacré Palais, nous dit Cavellus, devait donner l'*imprimatur* dès qu'il était certain que l'ouvrage proposé à son examen ne contenait que la Doctrine

(1) « Quare non immerito sacræ Inquisitionis generalis Romæ Tribunal, ante annum 1620, præcepit doctrinarum, aut librorum censoribus, ut, quidquid Scoti esse constaret, intactum inviolatumque permitterent. » (*Opera omnia Tom. I, p.* 8. *Vita Scoti, cap. VI.*)

(2) *Vita Joannis Duns Scoti, cap. V.*

scotiste. « *Quæcumque Scoti esse constiterit sine ulteriori examine, libere prælo mandari sinat* (1) ».

Voilà le jugement qu'a porté l'un des premiers tribunaux de la Doctrine dans l'Eglise de Dieu. Ce jugement réhabilite la Doctrine de Scot aux yeux de tous les vrais catholiques. il la venge de toutes ces accusations passionnées, qui tendaient à la présenter comme suspecte d'hérésie, enfin il revendique pour elle le droit de se répandre librement dans l'univers catholique. Comme, à notre connaissance, l'Eglise n'en a pas formulé d'autres, nous avons cru pouvoir énoncer en toute vérité cette proposition : La Foi n'a rien à craindre de la Doctrine de Duns Scot.

Après avoir prouvé cette proposition par des témoignages émanant de l'Eglise et de ses Docteurs, il ne sera pas superflu de demander à l'erreur de venir déposer en faveur de la Doctrine scotiste. La haine des hérétiques pour une Doctrine est, comme l'amour des catholiques, une preuve de sa parfaite orthodoxie. La Doctrine de saint Thomas a eu l'insigne honneur d'être détestée de Luther, celle de Duns Scot a reçu les mêmes honneurs des Réformés d'Angleterre. Lorsque ce royaume se sépara de l'Eglise, le roi, Edouard VI, héritier de Henri VIII, fit brûler les livres des Docteurs scolastiques, sans doute pour n'avoir pas à les refuter. Les ouvrages de Scot et de ses disciples furent tout particulièrement honorés dans cette circonstance. Ce fut aux cris mille fois répétés de : *Funus Scoti et Scotistarum,* que le feu opéra son œuvre de destruction (2).

Le Père Ildefonse Brizenno se demande quelle est la raison de cette haine particulière des hérétiques anglais contre Duns Scot et ses disciples. Il croit la trouver dans ce fait que ses disciples défendirent héroïquement la primauté du Pape et la légitimité du premier mariage de Henri VIII. Plus de deux cents payèrent de leur sang leur intrépi-

(1) *Vita Scoti, cap. V.*

(2) « Eduardus Angliæ rex, Henrici VIII sanguine et errore heres, collegia, universitates theologicas evertit, et scolasticos incusans, eorum libros undique collectos ex bibliothecis feretro impositos, rogo consumpsit, clamitantibus adolescentulis : « *Funus Scoti et Scotistarum.* » (*Gravina in Præscriptionibus Catholicis, lib. I.*)

dité à défendre les droits de la vérité et de la justice (1).

Si vraie que soit cette raison, elle n'est pas la seule. Jean Bale, dans sa haine d'hérétique, en indique une autre, lorsqu'il appelle Duns Scot l'Hercule des papistes « *papistarum Hercules* », et lorsqu'il dit que ceux-ci se servent de ses écrits pour défendre les idoles de leur pape (2).

Cette Doctrine a donc combattu les bons combats de la Foi, elle a été, à sa manière, le témoin de la vérité catholique. Nous ne savons si nous nous faisons illusion, mais il nous semble qu'une telle Doctrine a droit à quelque respect et à quelques égards. Ses adversaires se feraient honneur en ne l'oubliant pas.

2° *La raison humaine peut se plaindre de l'obscurité et de la subtilité de la Doctrine de Duns Scot.*

Ce n'est pas sans raison que nous avons distingué la Doctrine elle-même de Duns Scot, de la forme sous laquelle elle est présentée. La première est, nous croyons du moins l'avoir démontré, beaucoup plus digne de respect que de blâme ; la seconde n'est pas, selon nous, entièrement irréprochable. Il existe contre elle des reproches d'obscurité et de subtilité excessive, qui, dans une certaine mesure, nous semblent fondés.

Nous disons *dans une certaine mesure,* car si quelqu'un, à l'exemple de Bzovius, se permettait de comparer les écrits de Scot à un antre ténébreux ou à un labyrinthe inextricable ; si quelqu'un encore, après lui, osait avancer que le Docteur subtil s'est moqué des vérités de la Foi par son genre d'argumenter aussi audacieux que captieux (3) ; nous croirions lui faire trop d'honneur en discutant ses assertions, qui méritent tout juste la considération des « *Bar-*

(1) « Dum autem meditor, cur angli hæretici in Scotum plus quam in exteros doctores iracundia et stomacho exarserunt.... ; inveni ideo anglos in Scotum præ aliis furia percitos, quia illius asseclæ in Anglia pro primatu Romani Pontificis decertaverint gloriosius, adeo ut plus quam ducenti hujusce scholæ alumni qua vades pro Christo et asserendo legitimo conjugio Henrici VIII cum regina Catharina, Hispaniarum infante, heroica sanctissima, sævissimis suppliciis ac truculentissimis cruciatibus semetipsos offerre minime detrectarint. » (*Apparatus historicus de vita Joannis Scoti, cap. VII.*)

(2) *Histoire littéraire de France. Tom. XXV, p.* 419.

(3) « Hic protervo, captiosoque disserendi genere christianis dogmatibus illusisse videtur. » (*Nitela Franciscanæ Religionis, p.* 49.)

bouillamenta Scoti (1) » de Rabelais. Mais si ce même homme se contentait de trouver Duns Scot obscur dans l'énoncé de sa Doctrine, d'une subtilité excessive dans ses conceptions et son argumentation, nous serions tout disposé à lui donner raison. Rien n'est plus facile, en effet, que de prouver l'existence de ces défauts et d'en assigner les causes, quand on a tant soit peu étudié les écrits de Duns Scot.

Le fait de leur existence est affirmé par les autorités les plus diverses. Il est reconnu et proclamé non-seulement par des adversaires, comme Bzovius et Sixte de Sienne, mais encore par des hommes exempts de tout parti pris, comme Trithème (2), bien plus, par les propres disciples de Duns Scot, et au nombre de ces derniers par quelques-uns de ceux qui s'efforcent de le nier.

Il est impossible par exemple, d'affirmer plus explicitement l'obscurité, que ne le fait Maurice du Port. Voici comment M. Plusanski relate son témoignage : « Les commentateurs et les panégyristes de Duns Scot eux-mêmes conviennent de la difficulté de le comprendre. Maurice du Port s'exprime ainsi dans la préface de ses *Remarques sur les questions Métaphysiques de Scot :* « *Sensa ipsa brevia sunt et occulta, et quibus, nisi totus adsis, facillime hallucineris*(3),» et dans un passage des mêmes *Remarques* (4) : « *Pertransibis lento passu illud chaos metaphisicale Scoticum !* » (5).

Un autre disciple illustre de Scot, le Père François Petigianis d'Arezzo, n'est pas moins affirmatif sur ce point. Dans la préface de son commentaire sur le trosième Livre des Sentences il avoue ingénuement que les écrits de son Maître n'offrent pas le précieux avantage de cette méthode que l'on remarque dans les questions théologiques des autres grands Docteurs, comme Alexandre de Halès, saint Bonaventure, saint Thomas et Richard de Middletown, après quoi il ajoute ces mémorables paroles « *quæ res eum maxime obscurum et difficilem reddidit* (6). »

(1) *Essai sur la Philosophie de Duns Scot par E. Plusanski, p.* 4.
(2) *Opera Omnia Scoti. Tom. I, p.* 35. *Vita.*
(3) *Omnia Opera Scoti. Tom. IV, p.* 508. *Epistola Proœmialis.*
(4) *Ibidem, p.* 710.
(5) *Essai sur la Philosophie de Duns Scot, p.* 4-5.
(6) *Prodromus ad opera omnia S. Bonaventuræ, lib. II, cap. II, n°* 3, *p.* 88.

Ce qu'il y a de plus curieux, c'est que ceux-là même qui refusent de reconnaître les défauts dont nous parlons sont obligés de les avouer implicitement. Ainsi voici Cavellus, qui prétend que son Maître est clair et facile à comprendre; seulement il a soin d'ajouter que cette clarté et cette facilité ne sont pas absolues, mais relatives, c'est-à-dire qu'il faut tenir compte de la difficulté des sujets que Duns Scot a traités : « *pro gravitate rerum, quas tractat, clarus est et perspicuus.* » Or, comme d'un autre côté, il proclame que le Docteur subtil a traité des sujets plus difficiles, plus subtils, plus métaphysiques que les autres théologiens « *quia difficiliora, subtiliora, elevatiora, magis immaterialia disserit* (1), » il résulte de toute nécessité que ses écrits doivent être plus obscurs et plus difficiles à saisir que ceux des autres Docteurs. Aussi nous croyons que le célèbre Père Guillaume Vorrilong, est dans la vérité lorsqu'il dit de ses écrits, « *ejus dicta communem transcendunt facultatem* (2). »

Du reste un Chapitre Général de l'Ordre, celui d'Entrammes, en l'an 1500, exprime sous une forme différente la même pensée, lorsqu'il déclare que tous les étudiants ne sont pas capables de comprendre les subtilités de Scot, « *non enim omnis ad acumina Scoti idoneus est.* » Comme on n'avait pas tenu assez compte de cette vérité, un théologien du Concile de Trente, le Père Louis Puteus, dut constater que l'enseignement des écrits de Duns Scot avait eu de funestes résultats pour la science théologique des jeunes religieux de l'Ordre. La raison qu'il donnait de ce fait regrettable n'était autre que la difficulté de comprendre sa Doctrine « *ob altitudinem sensus Doctoris subtilis inattingibilem* (3). »

Après tous ces témoignages, il serait difficile de contester que les écrits du Docteur subtil soient d'une intelligence difficile et d'une subtilité excessive. Mais pour être juste il faut rechercher les diverses causes de ces défauts, car l'équité s'oppose à ce que notre Docteur en porte seul toute la responsabilité.

Saint Jérôme assigne trois causes à l'obscurité d'un ou-

(1) *Apologia pro Joanne Duns Scot, cap. III.*
(2) *In Epilog. ad 4 Librum Sententiarum.*
(3) *Prodromus ad opera omnia S. Bonaventuræ, lib. II, cap. V, n° 7, p. 94.*

vrage. Elle peut provenir de l'élévation de l'objet offert à l'intelligence, de l'inhabileté de l'écrivain, ou du peu d'intelligence du lecteur (1). Il y a, croyons-nous, de tout cela dans l'obscurité et la subtilité des ouvrages de Duns Scot.

La première cause y contribue pour une large part. Ce n'est pas au Docteur subtil que l'on pourra reprocher de dédaigner les questions élevées, d'éviter les écueils, de fuir les difficultés, de passer tranquillement à côté des obstacles. La nature de son esprit le porte, au contraire, à agiter de préférence les questions les plus ardues, à attaquer de front les difficultés les plus graves. Il se trouve à l'aise et paraît se complaire dans la solution des problèmes les plus difficiles que présentent la Logique, la Physique, la Métaphysique et la Théologie. S'agit-il de déterminer le réalisme des universaux ; le principe de l'individuation ; le fondement, la spécification et la multiplication des relations ; l'existence et les caractères constitutifs des formalités et de la distinction formelle ; l'univocation de l'être ; la nature du temps, de *l'ævum* et de l'éternité ; la distinction et les relations des Personnes divines ; les propriétés et les opérations des Anges ; il aborde ces sujets avec une visible satisfaction, il s'y plonge avec délices, les examine sous leurs divers aspects, y revient toutes les fois que l'occasion s'en présente. Qui pourrait s'étonner que, dans l'exposition de sujets si relevés, il soit parfois subtil et obscur ?

Saint Paul lui-même n'a pas su éviter toute obscurité lorsqu'il a traité certains sujets plus difficiles. Il a admirablement exposé les mystères les plus relevés de la Foi et de la Grâce, mais, assure saint Pierre, ses épîtres renferment des endroits difficiles à comprendre, que des esprits ignorants et légers détournent de leur vrai sens « *in quibus sunt quædam difficilia intellectu, quæ indocti et instabiles depravant* (2) ». Malgré tout son génie saint Augustin n'a pu également éviter cet écueil. Les plus grands Philosophes du paganisme l'ont encore bien moins évité. Que n'a-t-on pas dit de l'obscurité d'Aristote, de Platon, de

(1) « Obscuritas ex tribus rebus fieri scias, vel rei magnitudine, vel doctoris imperitia, vel audientis duritia. » (*In Proœmio, lib.*13. *in Ezech. ad Eust.*)

(2) *Epist. S. Petri, cap. III*, 16.

Pythagore et des autres ? Si donc Scot mérite d'être incriminé parce qu'il n'est pas parvenu à dissiper toute obscurité en traitant les matières les plus difficiles, il le sera en bonne compagnie. Nous demandons même qui osera lui jeter la première pierre, car Cicéron excuse de tout reproche l'obscurité qui provient ou de la volonté de l'auteur ou de la nature des sujets qu'il traite (1).

L'obscurité qui provient de cette première source n'est donc pas un défaut, et on ne saurait légitimement l'imputer à Duns Scot lui-même. Malheureusement cette première source n'est pas seule. Il en existe une seconde dont la responsabilité lui incombe entièrement. Le Docteur subtil n'a pas eu la bonne inspiration d'imiter saint Thomas, qui dans son enseignement et ses écrits, paraît s'adresser à des commençants ; Scot, au contraire, parle et écrit comme si celui qui l'écoute et le lit avait une parfaite connaissance des termes qu'il emploie, des principes sur lesquels il s'appuie, nous dirions presque de la Doctrine qu'il enseigne. L'archevêque d'Armagh avoue lui-même, que l'étude des écrits de Scot ne saurait être facile à ceux qui ne possédent pas un certain degré d'intelligence, les principes de la Philosophie et la connaissance exacte de la terminologie scolastique. « *Qui de Scoti obscuritate conqueruntur, si ipsum frequentant, vel ingenio carent, vel Philosophiæ principia, et artis terminos, non callent, id lubens concessero, majorem attentionem ad Scotum quam ad alios Theologos intelligendos* (2) ». Or, nous regardons comme un véritable défaut, dans un ouvrage, cette présupposition de tant de qualités chez ceux qui désirent l'étudier avec fruit.

A ce premier défaut viennent s'adjoindre le manque de méthode et l'excès de critique. Un exemple fera comprendre tout ce que ces deux nouveaux défauts ont répandu d'obscurité dans les écrits de notre Docteur. Prenons la célèbre question de l'Individuation des substances matérielles. Scot la traite en plusieurs endroits de ses écrits, mais plus longuement et plus complètement à la distinction troisième du IIe Livre des Sentences. Les six premières questions de cette distinction lui sont consacrées.

(1) *Nitela Franciscanæ Religionis, p.* 31.
(2) *Apologia pro Joanne Duns Scoto, cap. III.*

Dans la première question Scot commence, comme tous les scolastiques, par le traditionnel *videtur quod*, qui est bientôt suivi du *contra* non moins traditionnel. Mais il ne tarde pas à manifester ce qui le distingue des autres Docteurs, car au lieu d'émettre, après ces preuves pour et contre, sa propre opinion, Scot apporte un premier sentiment : c'est celui des Nominalistes. Ce sentiment il l'expose et le prouve comme s'il devait l'adopter, mais il ne tarde pas à laisser voir qu'il n'a pas ses préférences, car il le refute. Non content de le combattre sur le terrain de l'Individuation, Scot s'engage dans la question des universaux. C'est ainsi qu'il prouve successivement et l'existence dans toute nature créée d'une unité inférieure à l'unité numérique (1), et l'indifférence où se trouve cette nature à devenir, soit une nature universelle par une opération de l'intelligence, soit une nature individuelle par un principe qui l'y détermine (2). Après cela il définit la nature de l'universalité (3), et cette définition forme un obstacle insurmontable à son existence dans les êtres. C'est là dessus que se termine la première question.

A la seconde, nous nous trouvons en présence de l'opinion de Henri de Gand, qui prétend que l'Individuation provient d'une double négation : négation de toute division de l'individu, si on le considère en lui-même; négation de toute identité, si on le compare aux autres. Selon son habitude, Scot expose cette opinion sans nommer son auteur ; après quoi il la réfute, ainsi que les preuves alléguées en sa faveur (4).

La troisième, est consacrée à rechercher si l'existence ne pourrait pas être le principe d'individuation de la nature.

(1) *Opera omnia Scoti. Tom. VI, p.* 1ª, *p.* 335.

(2) *Ibidem, p.* 357.

(3) *Ibidem, p.* 360. Comme on a souvent reproché à Duns Scot d'admettre l'existence de l'universel *a parte rei*, et par là de frayer la voie au panthéisme, il ne sera pas inutile de citer ici les paroles du *Scholium* de Wadding. « Explicat quid sit universale, et docet expressissime, non dari a parte rei, sed per intellectum, quia (inquit) nulla datur natura creata realiter dicibilis de pluribus (hoc enim proprium est naturæ divinæ) licet naturæ, secundum se, reclusa singularitate, quam habet, non repugnet esse cum alia singularitate : toto ergo cœlo errant qui putant Scotum posuisse universale positive commune a parte rei : de hac quæstione late agunt Lecheti. et Tartaret. hic ». (*Ibidem*, p. 360).

(4) *Ibidem, p.* 373.

Scot prouve qu'elle n'a pas ce qui est nécessaire pour remplir cette fonction (1).

La quatrième, examine l'opinion de Godefroy de Fontaines qui attribue à la quantité d'être le principe d'individuation des substances matérielles. Après un mûr examen d'abord du sentiment et de ses preuves, puis de la nature de la quantité et de l'accident, Scot conclut qu'il convient de rejeter cette opinion (2).

A la cinquième question apparaît enfin l'opinion de saint Thomas. Avec saint Thomas le principe de l'individuation n'est plus la quantité, c'est la matière première elle-même. Scot expose ce sentiment avec ses preuves d'autorité, tirées d'Aristote, sans que l'on puisse soupçonner qui l'a soutenu et embrassé ; car il se contente de dire « *Hic dicitur, quod sic.* » Après l'exposition vient la réfutation, mais une réfutation incomplète, parce que Duns Scot omet de répondre aux preuves d'autorité apportées par saint Thomas (3). Il le fera à la question suivante.

Cette question sixième, qui est la dernière, contient d'abord l'énoncé de l'opinion du Docteur subtil avec les objections qu'on peut lui opposer (4). Cet énoncé est suivi d'une nouvelle réfutation de l'opinion de Godefroy de Fontaines et de Gilles de Rome (5). Puis vient la démonstration que l'*hæccéité* est le principe de l'individuation (6). La question se termine par la réponse à deux genres d'objections bien différentes : celles que Scot s'est faites à lui-même (7), et celles qui résultent pour son opinion des autorités invoquées par saint Thomas (8).

Par ce résumé, aussi concis que possible, d'une unique question, il est facile de comprendre comment procède notre Docteur. Il ne se borne pas, comme ses contemporains, à énumérer brièvement les opinions qui ont été émises par ses devanciers. Ces opinions il les passe successivement

(1) *Ibidem*, *p.* 379.
(2) *Ibidem*, *p.* 382.
(3) *Ibidem*, *p.* 401.
(4) *Ibidem*, *p.* 403.
(5) *Ibidem*, *p.* 404.
(6) *Ibidem*, *p.* 406.
(7) *Ibidem*, *p.* 414.
(8) *Ibidem*, *p.* 419.

en revue et les expose longuement. Non content de les exposer lui même, il reproduit les preuves de ceux qui les ont embrassées et défendues. Il résulte de là que Scot se trouve en présence, non plus seulement de quelques objections choisies par lui-même, et puisées, selon le goût de l'époque, dans les livres de la Sainte Ecriture, des saints Pères, d'Aristote et des autres philosophes païens ; mais bien en présence d'objections aussi nombreuses que variées et difficiles. Ces objections lui sont fournies par les opinions que les principaux Docteurs avaient enseignées dans les universités d'Oxford et de Paris, et par les preuves qu'ils en avaient données.

Parmi les grands Docteurs, les uns, comme Alexandre de Halès et saint Bonaventure, avaient enseigné quelques années seulement avant sa naissance ; les autres, comme saint Thomas et Albert-le-Grand, avaient poursuivi leur enseignement jusque dans les premières années de son enfance ; les autres enfin, comme Richard de Middletown, Pierre de Tarentaise, Gilles de Rome, Godefroy de Fontaines et Henri de Gand, auraient pu l'avoir pour disciple. Quelques-uns de ces derniers dûrent entendre parler de son enseignement.

Nous ne savons ce que [illegible] nt ces vénérables et illu[illegible] tres Docteurs de la m[illegible] optée par le jeune [illegible] Scot ; mais les écolier[illegible] époque paraissent l[illegible] goûtée beaucoup. Ils [illegible] nt en grand no[illegible] autour de cette chaire où [illegible] ient à ne plus se [illegible] une opinion sur [illegible] sujet [illegible] ie, sans avoir [illegible] blement exami[illegible] ent des plus [illegible] Docteurs de le[illegible] et exaltèrent l[illegible] sance de cet [illegible] n, qui tro[illegible] toute opinion [illegible] ment une [illegible] tion capable d'[illegible]

Il faut avou[illegible] était su[illegible] vivant et autre[illegible] utres D[illegible] Il ne visait pas [illegible] tion, [illegible] attaquait les op[illegible] gra[illegible] teurs du XIIIe siè[illegible] dans toutes les b[illegible] mains, les disciple[illegible] les universités.

Cette méthode contribua puissamment à jeter un vif éclat sur l'enseignement de Duns Scot pendant sa vie; mais elle contribua non moins, après sa mort, à discréditer ses écrits et à en rendre l'intelligence difficile.

Par ses critiques, en effet, Duns Scot s'était proposé d'élever comme une digue dans le but de maintenir et de diriger l'opinion des Docteurs. Or dans une multitude de circonstances le flot puissant de l'opinion renversa cette digue et dirigea sa course dans la voie que notre Docteur avait désiré lui voir abandonner. N'est-il pas vrai que, malgré toutes les critiques de Duns Scot contre les opinions de saint Thomas en particulier, celles-ci ont été généralement préférées? Cette préférence a eu des conséquences fâcheuses pour notre Docteur et ses écrits.

Ceux qui ne tinrent aucun compte des critiques du Docteur subtil trouvèrent naturellement qu'elles n'étaient ni justes, ni fondées. De là à blâmer leur auteur comme pointilleux, trop subtil, trop ami de la dispute et des vaines distinctions, il n'y avait qu'un pas, et ce pas fut vite franchi. Plusieurs même poussèrent plus loin leur désapprobation. Ils attribuèrent toutes ces critiques à l'envie, à la jalousie, à un détestable esprit de contradiction, et les jugèrent dignes d'être confondues, avec leur auteur, dans un commun anathème. Mais avant d'examiner la justesse de ces déductions, il nous faut dire combien cette méthode et cet esprit de critique ont rendu les écrits de Scot d'une intelligence difficile à ses disciples. C'est là la troisième source d'obscurité.

Duns Scot pouvait sans présomption entrer en lutte contre les plus grands Docteurs du XIIIe siècle, il pouvait également ne pas trop s'effrayer de leurs preuves et de leurs opinions. Sa merveilleuse intelligence l'autorisait à se constituer à son tour l'interprète des véritables sentiments d'Aristote et de Pierre Lombard. Mais parmi ceux qui l'étudient combien peu sont en état, nous ne disons pas d'exécuter un pareil travail, mais seulement de se l'assimiler. Nous croyons pouvoir aller plus loin et ajouter : combien peu sont en état de comprendre suffisamment ce formidable travail de critique philosophique. En voyant défiler devant eux toutes ces opinions et toutes ces preuves, proposées comme bonnes et excellentes par les grands Docteurs du

XIIIe siècle, déclarées mauvaises par le Docteur subtil, combien de lecteurs ont dû se sentir incapables de discerner de quel côté se trouvait la vérité. S'ils ont échappé au doute, ce n'est ni par l'évidence des principes invoqués de part et d'autre, ni par la lumière qui jaillissait de la discussion, mais bien par la fidélité au drapeau sous lequel ils s'étaient rangés.

A cette impuissance pour un grand nombre de remplir souvent l'office de juges entre de pareils adversaires, le temps est venu adjoindre une autre cause d'obscurité : nous voulons parler du peu de connaissance de ce qui constitue comme le fond du débat. Au moment où Duns Scot enseignait, les Maîtres et les écoliers étudiaient les écrits d'Aristote et de Pierre Lombard, ils avaient entre les mains les commentaires des principaux Docteurs du XIIIe siècle. Les opinions de ces Docteurs étaient alors étudiées, discutées, et par conséquent connues, si elles n'étaient pas toujours adoptées. Il était donc facile de suivre le professeur qui les exposait et les réfutait.

Mais aujourd'hui, et depuis longtemps déjà, qui s'occupe de découvrir quelle a été la véritable pensée d'Aristote sur tel ou tel sujet ? Qui cherche à connaître le sentiment de ces grands Docteurs du XIIIe siècle (1) ? A notre époque, celui-là croit faire beaucoup, qui étudie Aristote et Pierre Lombard dans les commentaires d'un Docteur de son choix. Dans de telles conditions les écrits de Duns Scot, avec leur revue critique des diverses opinions de son siècle, présentent de graves difficultés d'étude, sans offrir un bien vif intérêt. Ils reportent l'esprit vers des opinions dont quelques unes sont délaissées, d'autres complètement oubliées. Ils font enfin examiner à nouveau les pièces d'un procès depuis longtemps jugé, ou du moins abandonné. Ce sont là autant de causes d'obscurité pour celui qui entreprend d'étudier les ouvrages du Docteur subtil.

Si, à ces diverses causes, on veut bien ajouter ce que nous avons constaté dans sa vie sur les éditions défectueuses de ses œuvres, pendant plus de trois siècles, on aura, croyons-nous, tout ce qui a contribué à rendre ses écrits

(1) Du reste la chose présenterait de graves difficultés. Les écrits des uns sont restés manuscrits, les ouvrages de la plupart des autres sont excessivement rares et d'un prix très élevé.

obscurs et d'une subtilité excessive ; or, comme la difficulté des sujets traités, l'ignorance ou le peu d'intelligence du lecteur et de l'éditeur ont contribué, pour une large part, à ces défauts que l'on constate dans les écrits de Duns Scot, lui seul ne saurait légitimement en porter toute la responsabilité.

3° *Duns Scot est-il un adversaire envieux de la gloire de saint Thomas ?*

Il nous reste à examiner un dernier grief contre la Doctrine du Docteur subtil. Ce grief laisse de côté le fond et la forme de la Doctrine scotiste pour ne viser que ses tendances ou son esprit. Or cet esprit est détestable, car il consiste dans une opposition constante et systématique à l'Ange de l'École. Plus, peut-être, que les défauts énumérés précédemment, cet esprit d'opposition indispose contre la Doctrine de notre Docteur.

On le comprend du reste facilement, quand on considère tant soit peu l'auréole de respect et de gloire dont l'Église entoure la personne et les écrits de saint Thomas. Aussi beaucoup, sans prendre rang parmi les admirateurs enthousiastes et universels de tout ce qu'a pensé et écrit le Docteur angélique, n'aiment pas ce parti pris, que l'on croit remarquer en Duns Scot, de combattre la plupart des opinions du Maître de l'École thomiste. Mais ce parti pris, cet esprit d'opposition systématique, existent-ils réellement dans le Docteur subtil ?

Cette question nous intéresse à un double titre, et par la répugnance que nous éprouvons pour toute opposition systématique, et par l'affection que nous portons à un grand Docteur de notre Ordre. Nous n'avons jamais compris, encore moins admiré, une opposition systématique à n'importe quelle Doctrine et à n'importe quel Docteur. Comment aurions-nous pu comprendre et justifier une opposition systématique à saint Thomas ? Et si Duns Scot avait obéi à ce vil sentiment, personne ne l'en eût plus vivement blâmé que nous-même. Ce sentiment n'est heureusement jamais entré dans son cœur.

Pour être autorisé à soutenir le contraire, il ne suffit pas de signaler de grandes différences de forme et de méthode entre les deux Doctrines. On aura beau dire que la Doctrine de l'un est synthétique, et la Doctrine de l'autre analytique ; ou bien encore que le monde est pour l'un un organisme

animal parfait, et pour l'autre un organisme à la façon des plantes (1), la question ne sera pas tranchée pour cela.

La preuve de cette opposition systématique ne serait pas encore faite, quand bien même on pourrait constater une opposition constante entre les deux Doctrines. Le fait seul d'une opposition de cette nature ne suffit pas à prouver la passion ; car elle peut-être inspirée par l'amour de la vérité ou par un autre bon motif. C'est ici le cas d'appliquer ce principe de Théologie morale : « *Odiosa sunt restringenda* ». Pour être en droit de regarder Duns Scot comme un adversaire systématique de saint Thomas, il faut donc prouver que cette opposition lui a été inspirée par l'envie, la jalousie ou tout autre motif de ce genre. Or, cette preuve ne saurait être produite pour les raisons suivantes.

La première nous est fournie par le mode de discussion de Duns Scot. Ce critique infatigable, qui ne laisse passer aucune preuve sans l'examiner et la discuter, n'adresse jamais aucune injure aux Docteurs catholiques contre lesquels il argumente, il ne censure jamais les opinions qu'ils ont émises. C'est là un fait constaté non-seulement par ses disciples, comme Wadding (2) et Cavellus (3), mais encore par ceux qui sont étrangers à son École. Le Père Antoine Possevin, par exemple, n'offre-t-il pas le genre d'argumenter de notre Docteur comme un modèle de discussion chrétienne et religieuse ? Il ne sera pas inutile de rappeler ici ce qu'il dit sur ce point dans un texte que nous avons déjà cité. Voici ses paroles : « *Nunquam enim suam sententiam profert in aliorum injuriam, vel depressionem, quin quorum aut errores convellit, aut opiniones excutit, tam id modeste, et adeo plerumque suppresso nomine facit, ut christiano pectori hæsisse a Domino sapientiam (certe integram mentem) conjici possit* (4) ».

(1) *La Dogmatique, p.* 679.

(2) *Opera omnia Scoti. Tom. I, p.* 25, *cap. XV.* Dans un autre endroit de la vie de Duns Scot, Wadding dit encore en parlant de son mode de discussion : « Ita modeste et religiose fecit, ut ne verbum ullum injuriosum exciderit, aut quod justam offensam generare possit, minus caute protulerit. » (*Ibidem, cap. VI, p.* 8).

(3) *Vita Joannis Duns Scoti, cap. III.*

(4) Il ne faudrait pas croire que cette manière générale de discuter ait souffert une exception à l'égard de saint Thomas. Les paroles suivantes

Gerson qui était loin de goûter les subtilités de Scot et de son École, ne parle pas autrement que Possevin de son genre d'argumentation. Il ne peut s'empêcher d'admirer le calme, l'humilité et la modération dont il use dans ses discussions. « *Placuit,* dit-il, *hujus doctoris inter cæteros meminisse, quoniam ipse non singularitate contentiosa vincendi, sed humilitate uti mihi visus est ; et Doctoris istius si mentio repellatur ab altero, ipse viderit quam vere et sobrie fecerit. Ego nec scio, neque præsumo aliter dicere, quam quod resolutio Scoti et suorum stet cum pietate fidei* (1) ».

Le désir de vaincre ses adversaires ou de les humilier, ne paraît donc point dans les critiques de Duns Scot. Ce qu'on remarque dans ces critiques, c'est la modestie, c'est l'humilité, c'est la préoccupation constante de trouver la vérité. Mais ce fait ne saurait avoir pour cause la passion de l'envie ou de la jalousie ; car enfin, la pensée parlée ou écrite est l'enfant du cœur, ainsi qu'on l'a dit. Or cet enfant du cœur doit porter, et il porte en effet, comme l'enfant de la nature, la ressemblance de celui qui lui a donné le jour. Si donc le cœur de Scot avait été dominé par une vile passion, cette passion aurait été imprimée dans ses écrits en caractères indélébiles. Comme c'est la vertu qui a marqué de son empreinte cet enfant du cœur, c'est elle qui devait diriger notre Docteur dans ses recherches et ses discussions.

Mieux peut-être encore que le mode d'argumenter, la diversité des critiques de Duns Scot montre clairement qu'il n'a obéi à aucun sentiment de passion. Ce ne sont pas seulement les opinions de saint Thomas, qui ont été l'objet de son examen ; mais celles de tous les grands Docteurs du XIIIe siècle, ainsi que nous l'avons constaté précédemment. Il n'en a épargné aucun, ou mieux, aucun n'a échappé à sa critique. Les Docteurs de son Ordre, comme Alexandre

de Wadding s'y opposent : « Nunquam Thomam exagitavit, quem in summa habuit reverentia, cujus sanctum nomen ubique reticuit, in quem verbum nullum, quod offensionis umbram præ se ferret, effudit; sed ejus doctrinam, non nisi justis ponderibus libratam, voluit admitti ». *Ibidem. Vita, cap. XV, p.* 25.

(1) *Il Breviloquium super libros sententiarum di Fratre Gherardo da Prato... dal Padre Marcellino da Civezza, Min. Osservante.— La Scolastica e la Scuola Franciscana, p.* 34, *not.* 3.

de Halès, saint Bonaventure, Richard de Middletown, bien plus, son Maître, Guillaume Ware, n'ont pas été plus favorisés que les autres.

Mais, dira-t-on, aucun n'a été aussi souvent critiqué, ni aussi souvent contredit que l'Ange de l'École ? Le fait serait-il vrai qu'on serait encore en droit de répondre avec Wadding, que Scot a plus étudié, plus approfondi les écrits de saint Thomas que ceux des autres Docteurs, et qu'il les a jugés plus dignes d'un examen approfondi (1). Mais l'assertion n'est pas conforme à la vérité.

Parmi les Docteurs du XIIIe siècle, il en est un dont les opinions ont été au moins aussi souvent discutées, et plus souvent rejetées que celles de saint Thomas : ce Docteur est Henri de Gand. Le *Docteur solennel* a si rarement le bonheur d'être suivi par le Docteur subtil, que Wadding croit devoir le signaler dans une circonstance où par extraordinaire, le fait se produit. Or, cette opposition constante à Henri de Gand nous fournit un autre argument pour prouver que la passion n'inspirait pas la critique de notre Docteur.

Henri de Gand, en effet, était loin d'être un disciple fidèle et un admirateur enthousiaste de saint Thomas. Nous avons dit, en parlant de la pluralité des formes, qu'il avait poussé l'archevêque de Paris, Étienne Tempier, a condamner plusieurs opinions du Docteur angélique. Si donc notre Docteur avait obéi aux sentiments d'envie et de jalousie qu'on lui attribue, il aurait dû savoir gré à Henri de Gand de cette action. Scot avait trop d'intelligence pour ne pas comprendre que le Docteur solennel était pour lui un auxiliaire et un allié ; que son intérêt bien compris lui commendait sinon de faire cause commune avec lui, au moins de le ménager. Or que fait Duns Scot ? Au lieu de traiter Henri de Gand avec égard, au lieu de se servir de lui comme d'un ami ou d'un allié, il le critique, il le combat, il le réfute autant et plus que saint Thomas. Pour qu'un homme de

(1) « Hac de causa putatur S. Thomæ antagonista, dum non solum quod sentit, verum et sensus fundamentum impensius convellit. Lectioni S. Thomæ magis intentus, plus ruminabat quod ex illo excipiebat; et quem facilius alii sequebantur, voluit plus cæteris discutiendum », (*Opera omnia Scoti. Vita. cap. XV, p.* 25).

l'intelligence du Docteur subtil ait agi ainsi, il faut admettre, de toute nécessité ou que la passion n'inspirait pas sa conduite, ou qu'il ressemblait à Ismaël, dont la sainte Écriture annonce ainsi la destinée : « *Hic ferus homo, manus ejus contra omnes, et manus omnium contra eum* (1) ». Plusieurs donneront peut-être la préférence à cette dernière hypothèse, — nous les avertissons même qu'ils ne seront pas les premiers, — pour nous, jusqu'à ce qu'on nous prouve le contraire, nous regarderons la première comme la seule vraie et la seule conforme au caractère et à l'esprit de Duns Scot.

Nous venons de prononcer un mot, *le caractère et l'esprit de Duns Scot,* qui doit nous fournir une dernière preuve, contre toute accusation d'envie et de jalousie à l'égard de qui que ce soit. Ce qui caractérise l'esprit de Duns Scot, c'est qu'il est éminemment critique. Ce trait caractéristique de son esprit est-il bien connu? Nous ne le pensons pas. Si on l'avait connu, on n'aurait pas si facilement et si universellement accusé notre Docteur de céder à la passion, lorsqu'il ne faisait que suivre la pente naturelle de son esprit. On n'aurait pas également passé sous silence et regardé comme insignifiants deux petits traités qui révèlent si bien cette note caractéristique. Nous voulons parler des *Theoremata* et du *De Creditis*, deux tout petits traités, confondus en un seul dans l'édition complète de Wadding, et qui, réunis aux commentaires de Maurice du Port et aux notes de Cavellus, ne comprennent pas quatre-vingts pages in-folio.

Quel est, en effet, le but poursuivi par Scot dans ces deux opuscules? Wadding l'indique clairement lorsque dans sa préface, il dit que ce traité est on ne peut plus utile à l'acquisition de toutes les sciences spéculatives. La raison qu'il en donne, c'est qu'il contient les règles principales et les axiomes ou principes, dont on doit se servir dans l'étude des sciences spéculatives et la recherche de la vérité (2). Mais

(1) *Genes. XVI*, 12.

(2) « Tractatus sequens utilissimus est, maxime ad omnes speculativas scientias acquirendas : continet enim celeberrimas regulas, maximas, seu principia quæ ad quamcumque speculativam materiam examinandam ejusque veritatem indagandam maximopere deserviunt. » (*Opera omnia Scoti. Tom. III, p.* 261.)

où le Docteur subtil a-t-il puisé ces règles et ces principes ? Il les a puisés principalement à deux sources : dans le livre des Sentences pour la Théologie ; dans les écrits d'Aristote pour la Philosophie.

Il se contente généralement pour la Théologie de signaler les propositions qui dépassent la portée de l'intelligence humaine, et qu'elle est impuissante à démontrer (1). Mais pour la Philosophie son examen va plus loin. Il passe en revue les principes d'Aristote, dont il cite les principaux. Parmi ces principes les uns sont rejetés et les autres sont admis. Ces derniers sont admis ou comme certains, ou comme plus ou moins probables.

Ce qui donne une grande importance aux jugements portés par Duns Scot dans ses *Theoremata* sur les principes d'Aristote, c'est que, explicitement ou implicitement, il les applique rigoureusement dans ses autres ouvrages. Nous ne faisons ici que traduire la pensée de Wadding qui dit formellement ce qui suit : « *quibus (principiis) ideo Doctor passim in suis scriptis, explicite, implicite utitur, velut speculativa pharetra ad evincendam occurentium quæstionum veritatem* (2). »

Scot a donc entrepris à l'égard de Pierre Lombard et d'Aristote quelque chose d'analogue à ce qu'il devait entreprendre à l'égard des commentateurs de leurs écrits. Il a jugé utile d'examiner leurs principes et leurs propositions universelles, d'en peser la valeur au point de vue de la certitude, comme il jugera utile plus tard d'examiner et de discuter les opinions de ceux qui avaient commenté leurs écrits. Dira-t-on encore que l'envie et la jalousie l'ont inspiré dans cet examen critique ? Pour le coup l'accusation deviendrait par trop invraisemblable.

Tout le monde sait que Scot a marché à la suite d'Aristote et de Pierre Lombard ; tout le monde sait encore qu'il a commenté leurs écrits. On ne peut donc raisonnablement le regarder comme leur adversaire systématique. Dans l'exxamen qu'il entreprend des propositions d'Aristote et de Pierre Lombard, Scot n'avait évidemment qu'un but : faire un

(1) *Ibidem*, *p.* 284-298.
(2) *Ibidem*, *p.* 261.

choix judicieux, accepter celles qui lui paraissaient aptes à démontrer la vérité ou à réfuter l'erreur, et rejeter les autres. De même, dirons-nous, dans l'examen des opinions de ceux qui l'ont précédé, Scot s'est proposé un but semblable : accepter celles qu'il trouvait plus conformes à ce qu'il croyait être la vérité, puis discuter et rejeter les autres.

Cornélius a Lapide met dans la bouche de Scot une réponse qui résume admirablement toute notre pensée sur la question présente. Aussi nous allons la donner comme conclusion de ce qui vient d'être dit. Quelqu'un, affirme Cornélius a Lapide, reprochait un jour à Duns Scot cet esprit de contradiction qui le portait à s'opposer sans cesse à un Docteur aussi illustre et à un religieux aussi saint que le Frère Thomas. Scot lui fit cette réponse : S'il est Docteur, qu'il discute avec moi ; s'il est saint, qu'il prie pour moi ; car si je discute avec lui, c'est par amour pour la vérité et nullement par goût pour la discussion. De même que le feu jaillit du choc des pierres, de même la lumière éclate et brille au choc de l'argumentation et de la discussion. L'argumentation d'un contradicteur est pour l'esprit ce qu'un caillou est pour une autre pierre (1).

Ce qui nous reste à dire de la Doctrine du Docteur subtil ne fera que confirmer la vérité de ces paroles. Après avoir comparé entre elles les Doctrines de saint Thomas et de Duns Scot, chacun comprendra mieux encore, que c'est l'amour de la vérité, et non l'esprit de contradiction, qui a guidé notre Docteur dans son opposition à l'Ange de l'École.

4° *Parallèle entre les Doctrines de Scot et de saint Thomas.*

Le Dr Scheeben a dit « Scot se tourne directement contre saint Thomas, et c'est dans ses rapports avec lui que paraît mieux le caractère de son esprit (2). » La première de ces

(1) « Cum argueretur a quodam de studio contradicendi, quod ubique sese opponeret D. Thomæ doctori sancto, subtiliter respondit : Si doctor est, disputet mecum; si sanctus est, oret pro me : ego enim studio veritatis, non contradictionis, cum illo disputo : sicut enim ex collisione lapidum exsilit ignis, sic ex confricatione ingeniorum per disputationes subtiles elicitur et emicat veritas. Cos ergo subtilis ingenii est contradicentis argumentatio. » (*Commentaria in Sapientiam, cap. VII, 22. Tom. VIII, p.* 412. *Parisiis*, 1868.)

(2) *La Dogmatique, p.* 679.

assertions demande quelques réserves, ainsi que nous venons de le voir ; mais la seconde est absolument vraie. La raison en est qu'il est difficile de rencontrer en même temps, entre deux Docteurs, une telle diversité de sentiments, avec une telle similitude de principes.

Duns Scot diffère peut-être plus de Henri de Gand que de saint Thomas ; mais comme Henri de Gand n'a pas toujours traité les mêmes questions que le Docteur subtil, la comparaison de leurs Doctrines devient parfois impossible. De plus la divergence du Docteur subtil avec le Docteur solennel va jusqu'aux points fondamentaux, ce qui n'a jamais lieu avec saint Thomas. Ainsi Henri de Gand, d'après Scot, aurait rejeté les espèces intelligibles dans la connaissance (1). Or les espèces intelligibles jouent un rôle important dans la théorie de la connaissance et des facultés de l'âme. Nous ne pensons pas que l'on puisse trouver un seul exemple d'une scission aussi profonde entre notre Docteur et saint Thomas (2).

Ces deux Docteurs ont, en effet, puisé leur Doctrine aux mêmes sources ; ils ont suivi les mêmes Maîtres, Aristote pour la Philosophie, Pierre Lombard pour la Théologie ; ils ont commenté les mêmes ouvrages, adopté les mêmes principes et les mêmes déductions générales. La divergence commence quand, de ce fond commun, les deux Docteurs cherchent à élargir le domaine de la science et de la vérité. Généralement ils agitent les mêmes questions, soulèvent les mêmes problèmes, mais ils leur donnent très souvent une solution différente.

Pourquoi cette solution est-elle si souvent différente ? C'est là précisément ce que nous nous proposons de rechercher. Nous n'allons donc point comparer entre elles les Doctrines thomiste et scotiste dans le but d'en donner une idée générale, encore moins dans le but de nous constituer juge entre les deux Écoles ; notre but est plus simple, nous nous

(1) Nous croyons devoir avertir que certains disciples de Henri de Gand contestent la vérité de cette assertion. Voir *Cursus philosophicus ad mentem Doctoris solemnis, Henrici de Gandavo, Ordinis Servorum. B. M. V., auctore Fr. Benedicto Angelo Maria Canali Mediolanensi. Ed. secunda. Parma*, 1716. *Tom. IV, p.* 395.

(2) *Opera omnia Scoti. Tom. V, p.* 1ª, *p.* 514-572.

proposons de constater que, sous cette diversité d'opinions il y a autre chose que du parti pris et de l'esprit de contradiction.

Commençons par reconnaître que la divergence des opinions entre les deux Écoles n'est pas toujours, à notre avis, justement motivée. Ceci a lieu surtout quand Duns Scot prétend que saint Thomas a mal compris la pensée d'Aristote, ou qu'il a mal expliqué ses principes. Malgré toute notre admiration pour le génie de Duns Scot, nous ne pouvons admettre qu'il ait eu seul l'intelligence des écrits d'Aristote. Ainsi quand, dans le Prologue du livre des Sentences, les deux Docteurs déterminent, d'après les données d'Aristote, quel est l'objet ou le sujet, quelles sont la nature, les qualités et la fin de la Théologie, nous ne goûtons que médiocrement les corrections et modifications faites par Duns Scot aux opinions de saint Thomas. Or il nous est arrivé souvent d'éprouver le même sentiment dans tout le cours de la Philosophie et de la Théologie. Il existe donc un grand nombre de questions où nous regrettons sincèrement de ne pas voir Scot marcher à côté de saint Thomas ; mais il en est d'autres où nous le voyons sans peine s'éloigner de lui ; d'autres enfin, où nous comprenons son opposition, sans cependant pouvoir la partager.

Nous disons qu'il nous arrive de voir sans peine Duns Scot se séparer de saint Thomas. Ceci a lieu tout spécialement pour certaines questions sur lesquelles nous désirons nous étendre un peu.

Nous ne savons si nous nous trompons, mais il nous a semblé que saint Thomas, ou du moins son École, inclinait assez généralement à faire la part du lion à l'un des principes, quand plusieurs doivent se partager l'influence. Ainsi il y a union de deux principes dans la constitution des êtres et leur génération, dans les actes de la connaissance et les actes libres ; cette union se retrouve encore dans la production des actes de la vie surnaturelle ; or, dans tous ces cas, le système Thomiste sacrifie trop, croyons-nous, l'un des principes à l'autre.

Voyons, en effet, comment la matière et la forme concourrent à constituer les êtres, car cette union est comme le type et le modèle de toutes les autres. Si nous prenons pour exemple l'homme, le principe matériel est le corps,

le principe formel est l'âme raisonnable. Le corps et l'âme concourrent aussi réellement dans le système Thomiste que dans le système Scotiste, à constituer l'homme ou le composé humain ; mais l'apport des principes est tout différent dans les deux systèmes.

Avec saint Thomas le corps ou la matière première entre dans l'union, comme une pure puissance subjective, elle n'a en propre ni actualité, ni existence, ni activité, ni qualités, ni parties matérielles, selon ces paroles bien connues d'Aristote : « *non est quid, nec quale, nec quantum, nec aliquid eorum, per quæ ens determinatur* (1) ». Elle se présente donc pour contracter union avec la forme dans un état de dénûment absolu ; elle n'apporte qu'un besoin immense, une capacité telle que l'âme humaine pourra à peine satisfaire ce besoin et remplir cette capacité.

Cette dernière s'emploie de son mieux à combler ce vide immense. En effet, l'âme donne à l'homme l'intelligence, elle fait participer son corps à la vie et à la sensation, bien plus elle constitue ce corps dans son être matériel ; car c'est l'âme, d'après saint Thomas, qui forme les atômes, les molécules, les tissus et les organes du corps. De telle sorte que tout ce qu'il y a de perfection, c'est-à-dire d'être *actu*, dans le corps et dans le composé vient de l'âme raisonnable. Aussi lorsque l'on objecte à Jean de saint Thomas que, dans son opinion, il n'y a pas plus d'être dans l'homme que dans l'âme, il se garde bien de le nier d'une manière absolue, mais il use de la distinction suivante, ou d'une autre équivalente, car nous ne nous rappelons plus exactement les termes dont il se sert. Il concède que l'être de l'homme n'a rien gagné sur l'être de l'âme en intensité *intensive*, mais il nie que cet être n'ait rien gagné en étendue *extensive*. C'est qu'en effet, l'être de l'âme s'est communiqué au corps, il s'est répandu dans le corps et l'a rendu participant de toutes les perfections dont il était susceptible. Si l'âme ne lui a pas communiqué sa vie intellectuelle, c'est qu'il était incapable de la recevoir.

Duns Scot trouve avec raison, croyons-nous, que dans cette théorie l'apport du corps est insuffisant et l'apport de

(1) *Metaphys., lib. VII, c.* 3.

l'âme trop considérable. Il enlève donc à cette dernière le pouvoir de constituer des atômes ou corps simples, des mixtes ou corps composés, de former comme principe constitutif, des molécules, des tissus et des organes. Ce pouvoir, qu'il trouve incompatible avec la nature bien connue de l'âme humaine, il le confie à une ou plusieurs formes matérielles, qui rendent ainsi le corps apte à entrer en union substantielle avec sa forme spécifique qui est l'âme immatérielle.

Ce que nous venons de constater pour la matière et la forme, prises comme principes constitutifs de l'être, se retrouve habituellement dans les deux systèmes, lorsque deux principes, agissant d'un commun accord, prennent l'un, la raison de matière, l'autre, la raison de forme. Donnons quelques exemples.

Dans la génération l'homme a la raison de forme, la femme a la raison de matière. Saint Thomas, guidé par son principe, attribue toute l'activité au premier et fait de la seconde un principe purement passif. La femme, dit quelque part, le Docteur Fredault, devient dans cette opinion un terrain sur lequel se développe le germe humain. Cette opinion, que le même auteur trouve trop païenne, n'est pas acceptée par Duns Scot. Il combat le sentiment de saint Thomas et revendique pour la femme d'être, comme l'homme, un principe actif (1).

Le rôle rempli par la femme dans la génération, l'est dans la connaissance par la faculté, tandis que l'espèce remplit le rôle de l'homme. Conséquent avec son principe, saint Thomas incline à faire de l'espèce l'unique principe actif, disent les uns, presque le seul principe actif de la sensation et de l'intellection, affirment les autres, ainsi que nous le verrons plus tard (2).

Scot est d'un sentiment opposé. Dans son commentaire sur le *De Anima* d'Aristote il se pose cette question : « *Utrum potentiæ animæ, scilicet intellectiva, et sensitiva, sint tantum passivæ?* » Après avoir refuté le sentiment de

(1) *Omnia Opera Scoti. In* 3, *dist.* 4. *quæst.* 1. *Tom. VII, p.* 1ª, *p.* 106.

(2) Voir *Summa Theologica*; 1, 14, 3, — 79, 2. — 87, 1. Du reste Cajetan n'hésite pas à dire que toute l'action vient de l'espèce.

ceux qui condamnent les puissances de l'âme à n'être que passives, il formule ainsi sa conclusion : « *Dicendum ergo, quod potentiæ animæ, respectu suarum operationum sunt activæ; aliter nimis vilescerent, ut patebit* (1) ». Scot ne prétend pourtant pas que toute l'activité dans l'acte de la connaissance revienne aux facultés ; il veut qu'elles la partagent avec l'objet ou l'espèce (2). C'est ainsi qu'il s'écarte et d'Henri de Gand, qui attribue toute l'intellection aux facultés intellectuelles, et de saint Thomas comme de Godefroy de Fontaines, qui l'attribuent à l'objet ou à l'espèce.

Ces exemples nous paraissent démontrer clairement que, dans le système Thomiste, il y a tendance manifeste à favoriser le principe formel, ou ce qui en a la raison, au détriment du principe matériel. Quelque chose d'analogue se produit quand l'homme lui-même se trouve en présence de Dieu agissant en lui ou avec lui.

Soit que Dieu le prédestine à la gloire, soit qu'il le prédétermine à agir, soit qu'il l'aide du secours surnaturel de sa grâce, la part faite à Dieu, dans le système Thomiste, est telle qu'il est difficile de voir comment l'homme conserve une vraie liberté de suivre l'impulsion qui lui est communiquée, comme d'atteindre la fin pour laquelle il a été créé.

La souveraine majesté du Créateur, l'autorité du Maître, la puissance et le bon plaisir du Seigneur brillent avec éclat dans les opinions de ce système ; mais on y cherche en vain l'infinie bonté, l'inépuisable tendresse de celui qui s'est peint, sous la figure du bon Samaritain, du père du Prodigue, du bon pasteur et d'autres du même genre. Aussi, quand de ces ravissantes figures du saint Évangile on se reporte aux systèmes de l'École thomiste, sur la prémotion physique, sur la grâce suffisante et efficace, sur la prédestination positive et négative, on se sent envahi comme par un autre esprit : on dirait l'esprit de l'Ancien

(1) *Omnia Opera Scoti. Tom II, p.* 521-525.

(2) « De isto articulo potest dici, quod utrumque concurrit in ratione principii activi respectu intellectionis : aliquid, scilicet ipsius animæ, et ipsum objectum, vel aliquid ex parte objecti ». (*Opera Omnia Scoti. Quodlib., quæst. XV. Tom. XII, p.* 422.

Testament à l'exclusion de l'esprit du Nouveau. De même, en effet, que Dieu parlait aux Juifs, surtout comme Seigneur et Maître souverain, de même ces diverses opinions s'appuient spécialement, pour ne pas dire uniquement, sur la souveraine autorité de Dieu, sur ses droits imprescriptibles à l'égard des créatures.

Nous respectons ces opinions, comme des opinions catholiques ; mais nous nous sentons soulagé, en constatant que ces opinions sont loin d'être des articles de Foi. Au soulagement vient s'adjoindre une véritable satisfaction quand nous entendons Cavellus, disciple aussi fidèle que célèbre de Duns Scot, nous dire que son Maître combat en toute rencontre l'opinion ou mieux la Doctrine sur laquelle reposent les prédéterminations physiques, « *prædeterminationes physicas, quas Scotus ubique insectatur* (1) » ; quand nous voyons Wadding rejeter pour Duns Scot (2), le Père Charles-Joseph Tricassin pour saint Bonaventure (3), la prédestination thomiste.

Nous n'aimons donc point et nous ne consentirons jamais à admettre la part faite, par l'École thomiste, à la forme dans le composé, à Dieu dans la direction de ses créatures ; nos sentiments ne sont guère différents à l'égard de la prédilection marquée de cette École pour l'intelligence au détriment de la volonté. Que l'homme, dans sa vie

(1) *Vita Scoti, cap. V.*

(2) « Hic tangitur punctum arduum de concordia liberi arbitrii cum determinatione æterna Dei de actu hominis futuro in tempore, et puto secundum Scotum non determinasse Deum talem futuritionem absolute, sine omni prævisione cooperationis liberæ nostræ. Nam 2. dist. 37, quæst. 2, § *Ad solutionem,* ait Deum decrevisse dare rectitudinem actui, si homo dare vellet, ubi Leuchet. et infra dist. 41, § *Sed hoc videtur,* dicit Deum non determinasse efficaciter Petrum amare, nisi præviso quod ipse Petrus vellet amare, et similiter loquitur Bassol. 2. dist. 37, art. 3. § *Sic igitur dico.* Item Scotus supr. dist. 17, quæst. 2, § *Ad solutionem,* num. 39 et 40, ait voluntatem esse equum liberum, et gratiam sessorem naturalem, et probat, illam esse principaliorem causam, non gratiam, quod non esset verum, si Deus absolute determinaret voluntatem sua gratia. » (*Opera omnia Scoti. Scholium In 1. dist. 39, quæst. 5. Tom. VI, p. 2ª, p. 1307.*)

(3) *Disputatio theologica in qua clare demonstratur Prædestinationem illam factam esse post prævisa merita; idque potissimum ex Doctrina D. Augustini et Div. Bonaventuræ Doctoris Seraphici. in-4. Parisiis,* 1669 et 1673.

morale, dépende de l'intelligence et de la volonté ; que ces deux facultés lui soient absolument nécessaires pour agir librement, c'est là une vérité incontestable et que personne ne songe à nier. Le doute commence à naître quand on cherche à déterminer la part d'influence qui revient à chacune de ces facultés dans la direction des actes de l'homme. L'École de saint Thomas assigne la place principale à l'intelligence ; l'École de Scot veut qu'elle appartienne à la volonté.

Pour peu que l'on suive avec attention les polémiques des deux Écoles, on ne tarde pas à s'apercevoir que, de part et d'autre, des efforts sont faits en vue d'étendre le domaine de la puissance préférée, d'agrandir son influence, d'augmenter le nombre de ses privilèges. Si on peut nier que la chose se soit accomplie avec préméditation, il n'est pas possible, du moins, de nier son existence, comme il est facile de le constater.

La volonté humaine a deux règles, ainsi que le remarque saint Thomas : une règle prochaine, qui est la raison humaine, et une règle éloignée et première, qui est la loi éternelle (1). Nous laissons de côté la règle éloignée pour n'avoir pas à parler de la volonté divine (2). Qu'il nous suffise de dire ici que ceux qui exaltent l'intelligence humaine, exaltent également l'intelligence divine ; de même que ceux qui exaltent la volonté humaine, exaltent également la volonté divine. Bornons-nous donc à parler de la règle prochaine de la volonté humaine.

Saint Thomas trouve tout naturel de déclarer plus noble et plus parfaite la faculté à qui incombe la fonction d'éclairer, de diriger et même de déterminer. Scot s'élève fortement contre cette opinion, et il fait de l'intelligence non une reine ou une maîtresse, mais bien une servante de la volonté « *pedissequa voluntatis* », ainsi que s'exprime saint Bernard (3). Aussi n'admet-il pas, avec saint Thomas, que

(1) « Regula autem voluntatis humanæ est duplex : una propinqua et homogenea scilicet ipsa humana ratio : altera vero prima regula, scilicet lex æterna quæ est quasi ratio Dei. » (1ª 2ª, 71, 6.)

(2) Voir Mastrius : *Theologia moralis. Disp., II, quæst. I, art.* 1, *p.* 19. *Venetiis*, 1731.

(3) *Opera Omnia Scoti. Tom. X, p.* 396-422. Voir aussi Rada, *Controversiæ inter divum Thomam et Scotum. Tom. IV, p.* 355. *Venetiis*, 1618.

la volonté soit déterminée à son acte par un principe quelconque, comme l'objet, l'intellect et l'appétit sensitif (1).

Cette différence entre les deux Écoles est assez bien constatée par M. Pluzanski lorsqu'il dit : « Godefroy (2), se fondant sur ce principe de métaphysique, que rien ne se meut soi-même, en concluait que la volonté n'était pas par elle-même la cause de son action, mais que c'était l'objet de l'action représenté dans l'imagination : c'était accorder aux images une force motrice. — Scot rejette le principe sur lequel s'appuie ce raisonnement. « Pour les substances corporelles, dit-il, ce principe n'est pas nécessairement vrai ; pour les spirituelles, il est absolument faux (3) ». Aussi nous verrons qu'il s'abstiendra de reprendre la preuve de l'existence de Dieu tirée du mouvement des corps et de la nécessité d'un premier moteur immobile. « L'être, dit-il, qui a reçu de la nature une faculté de développement, en a reçu un principe propre d'action par lequel il peut se conserver et grandir. Il est donc absurde qu'une forme aussi noble que l'âme intellective ne contienne pas des puissances actives, ouvrières de la perfection dont elle est capable (4) ». Dans la volition, c'est la volonté qui est le principe d'action, et c'est encore la volonté qui reçoit une certaine forme, car elle est à la fois puissance active et forme indéterminée capable de recevoir une détermination. Ainsi le

(1) « Sanctus Thomas 1ª 2ª, qu. 9, tenet, quod aliquid aliud a voluntate causat effective actum volendi in voluntate. Et aliis locis ait quod movetur ab objecto, ab intellectu, ab appetitu sensitivo, et a Deo glorioso ».

« Scotus totum oppositum dicit in 2., Sentent., dist. 25, quæst. unica, quod nihil aliud a voluntate est causa effectiva volitionis. » (*Conciliatio dilucida omnium controversiarum, quæ in doctrina duorum summorum Theologorum S. Thomæ et subtilis Joannis Scoti passim leguntur. Auctore illustrissimo ac reverendissimo DD. F. Constantio Sarnano S. R. E. Cardinale amplissimo. Controversia vigesima quarta, lib. II, p. 25. Romæ*, 1589.)

(2) Scotus in 2 sent., dist. 25, quest. p. 874 : « Dicitur hic ab uno doctore moderno quod aliud a voluntate est effectiva causa volitionis in ipsa : et illud ponit esse phantasma. Ratio sua principalis est ista : oportet movens et motum esse distincto subjecto ».

(3) *Ibidem, p.* 880.

(4) *Ibidem, p.* 880. « Illi cui natura dedit potentiam ut possit augmentari, dedit ei potentiam augmentativam, activam et nutritivam ad hoc quod posset conservari. Et ideo absurdum est quod nobilissima forma, cujusmodi est anima intellectiva, non habeat potentias activas suæ perfectionis accidentalis, et receptivas ejusdem ».

médecin, comme savant, se guérit lui-même, comme malade (1) ».

« Si la volonté suppose, pour s'exercer, la conception d'un objet, elle n'en est pas moins la cause première de l'action ; dans l'ordre du temps, la cause première peut venir après la condition accidentelle (2) ».

Si Scot refuse à l'intelligence d'être la cause déterminante des actes de la volonté, il lui refuse bien davantage le droit de fixer ses choix à la volonté, de lui indiquer, d'une manière absolue, sur quoi doivent se porter ses préférences. Voici comment Sansévérino expose les opinions de Scot et de saint Thomas sur ce point. Après avoir refuté l'opinion de King, archevêque protestant de Dublin, et de ceux « qui soutiennent que la volonté produit ses actes sans aucun mobile antérieur tiré de la raison, ou en d'autres termes, sans aucun *motif* (3) », il arrive à celle de Duns Scot qu'il expose de la manière suivante (4).

« Il y a d'autres philosophes qui accordent sans difficulté aux fatalistes que la volonté ne peut rien faire sans motif rationnel et partant qu'il n'existe aucune action de la volonté qui ne soit précédée de quelque jugement ; mais ils nient que la volonté soit nécessairement déterminée par ce jugement, quelque pratique qu'on le suppose, et affirment que, nonobstant ce jugement antérieur, la volonté conserve son indifférence et peut agir en conformité ou en opposition avec lui. Conséquemment, à celui qui demanderait pourquoi nous voulons ceci plutôt que cela, il est permis, disent-ils, de répondre avec Juvénal : *Hoc volo, sic jubeo ; sit pro ratione voluntas* (5). Outre Scot (6) et les Docteurs scolas-

(1) *Ibidem*, *p.* 889. « Sanatur in quantum infirmus, non in quantum medicus. Sic dico in proposito, quod voluntas in quantum potentia activa quæ potest elicere suam volitionem, est alia formalis ratio a potentia vel ratione recipiendi suam volitionem ipsam perficientem ».

(2) *Ibidem*, *p.* 887. « Dico quod causa per se est prior causa per accidens vel natura vel perfectione, non autem semper origine vel natura ». (Pluzanski. *Essai sur la philosophie de Duns Scot*, *p.* 94-95. Voir également *p.* 141.)

(3) *Éléments de Philosophie chrétienne par G. Sansévérino. Dynamilogie*, *ch.* 4. *art.* 5. *Ouvrage traduit par A. Corialano. Tom. I*, *p.* 501.

(4) *Ibidem*, *p.* 503-504.

(5) *Sat. IV*, *v*, 222.

(6) *In* 2. *Sent.*, *Dist.* 25, *q. unica.*

tiques des derniers temps, Suarez (1), Bécan (2) et quelques autres (3), la plus grande partie des philosophes modernes partagent cette opinion ; elle a reçu dans ces dernières années l'appui de plusieurs rationalistes, celui, entre autres, d'Adolphe Garnier (4) et d'Émile Saisset (5) ».

Il passe en dernier lieu à l'opinion de saint Thomas, de laquelle il dit : « Enfin la troisième opinion enseigne que le choix de la volonté dépend tellement du dernier jugement pratique de l'intellect qu'il est complètement déterminé par lui, mais qu'on ne peut rien en conclure contre l'existence de la liberté parce que le jugement qui détermine la volonté est un jugement libre. Cette opinion, qui fut celle de Platon et d'Aristote (6), a été soutenue par saint Thomas et la plupart des Théologiens de son École, par Bellarmin (7) entre autres. Leibnitz (8) et quelques autres s'en montrèrent aussi partisans. Comme nous adhérons à l'opinion de saint Thomas, nous allons essayer de la défendre (9) ». Laissons-le à sa rude tâche et poursuivons notre revue.

Duns Scot qui veut la volonté plus libre dans son élection, plus indépendante des jugements de l'intelligence que saint Thomas, la veut aussi plus ornée que le Docteur angélique. Ainsi tandis que celui-ci fait résider la grâce dans l'essence de l'âme (10); les vertus morales de force et de tempérance dans la partie sensitive (11) ; le caractère du baptême dans

(1) *Disp. Métaph. Disp. XIX, sect.* 6. *T. I, p.* 526, *seqq. Salmanticæ*, 1597.

(2) *Summa Theol. Tract. I, c.* 2, *q.* 5. *Moguntiæ*, 1619.

(3) Consulter principalement Fortunat de Brixia, *Philosophia mentis. Tom. II. Metaph., pars IIa, Diss.* 3, *sect.* 2, *art.* 4, *p.* 379, *seqq. Brixia*, 1749; Svorchenan, *Instit. Metaph. lib.* 3, *Psych. part. I, sect.* 3, c. 2, § 122. *p.* 134, *seqq. Venetiis*, 1791 ; Gallupi, *Lezz. etc. lez. XCII-XCIII.*

(4) *Traité etc., liv. V, c.* 1, § 3. *Tom. I, p.* 325.

(5) *Diction. philos. art. cit. p.* 567.

(6) Platon et Aristote n'ayant point distingué la volonté de l'appétit raisonnable, nous pouvons affirmer qu'ils appartiennent à l'opinion qui enseigne que la volonté est déterminée par le dernier jugement pratique.

(7) *De lib. arb. lib. III, c.* 8. *Prop.* 6.

(8) *Cf. Théodicée, part.* 3e, §§ 288, 303, 311, *p.* 590, *et suiv.*

(9) *Ibid. p.* 504-505.

(10) *Conciliatio dilucida... p.* 25. —Voir aussi Rada. *Controversiæ. Tom. II, p.* 519.

(11) *Ibidem, p.* 33. — De même Rada. *Ibid. Tom. III, p.* 562.

l'intelligence (1) ; Duns Scot accorde à la volonté l'honneur insigne d'être l'unique sujet des vertus morales, du caractère du baptême et de la grâce. Et comme dans son système la grâce et la charité ne constituent pas deux qualités surnaturelles distinctes (2), la volonté se trouve posséder en elle tout ce qu'il y a de plus grand et de plus divin dans l'homme.

La volonté ainsi comblée des dons les plus sublimes devient capable, d'après Duns Scot, non seulement de s'enrichir de mérites pour le ciel, mais encore d'acquérir des vertus morales. Le Docteur subtil n'admet donc pas, comme saint Thomas, que toutes les vertus surnaturelles prennent possession d'une âme dès qu'elle se trouve en état de grâce : c'est là le privilège de quelques-unes seulement (3). Les autres sont acquises par l'homme qui, aidé de la grâce, pratique généreusement les actes de la vertu dont il désire la possession.

Le petit livre du Combat Spirituel contient, sur l'acquisition des vertus, une théorie que ne désavouerait certainement pas notre Docteur. « Il est certain, dit le Père Scupoli, que les occasions sont des moyens convenables, et même nécessaires, pour acquérir la vertu. Quand donc vous demandez celle-ci à Dieu, vous demandez implicitement aussi celle-là, autrement votre prière serait inutile, vous seriez en contradiction avec vous-même, et vous tenteriez Dieu, puisque, dans les desseins ordinaires de la Providence, il ne donne pas la patience sans les tribulations. »

« Ce que nous disons d'une vertu, nous pouvons le dire de toutes les autres. Il est incontestable qu'on ne les acquiert qu'en triomphant des occasions contraires ; et qu'elles nous aident d'autant plus efficacement à cet effet qu'elles nous sont plus agréables et plus chères, en raison des plus grandes difficultés qu'elles nous présentent. Et en effet, les actes auxquels nous nous appliquons, en pareil cas, sont plus généreux ; ils nous ouvrent une voie plus facile et plus courte pour arriver à la vertu (4). »

(1) *Ibidem*, *p.* 35.
(2) *Opera omnia Scoti. Tom. VI*, *p.* 2ᵉ, *p.* 907.
(3) *Opera omnia Scoti. Tom. VII*, *p.* 2ᵉ, *p.* 828-834. — Voir Rada, *Controversiæ. Tom. III*, *p.* 575.
(4) *Chap. XXXVIII*, *p.* 171-172.

Il ne suffit donc pas à la volonté, dans le système de Duns Scot, de travailler à développer et à perfectionner ses vertus morales, elle doit encore s'efforcer de leur donner le jour. Cependant, après avoir fait de la volonté un agent plus actif et plus étendu de la perfection que ne le fait saint Thomas, Scot n'ose admettre une opinion du Docteur angélique.

Ces deux Docteurs se demandent si l'acte extérieur, c'est-à-dire l'exécution de ce que la volonté s'est proposé intérieurement d'accomplir, si, dis-je, cette exécution ajoute à la bonté ou à la malice de l'acte intérieur, ainsi donner une aumône, pratiquer une mortification, exécuter un larcin ou un homicide, subir le martyre, ces divers actes extérieurs ajoutent-ils par leur accomplissement au mérite ou à la faute de celui qui intérieurement a pris la ferme résolution de les mettre à exécution, si l'occasion s'en présente et s'il est dans son pouvoir de les accomplir ?

Saint Thomas ne pense pas que, par elle-même, l'exécution ajoute à la valeur morale de l'acte intérieur (1), mais Scot est d'un sentiment opposé (2). Il ne croit pas que l'acte de volonté, si parfait qu'on le suppose, si pure et si élevée que soit l'intention, c'est-à-dire la forme de l'acte, cause tout le mérite d'une action, quand l'exécution vient rendre effectif ce qui n'était auparavant qu'affectif.

Le mérite et la vertu demandent la récompense. Dans la détermination du formel de cette récompense nous retrouvons le même antagonisme que dans les considérations précédentes. Saint Thomas la fait consister essentiellement dans un acte d'intelligence, qui est la vue de Dieu, Scot la fait consister dans un acte de volonté (3). Il va plus loin, et il conserve à la volonté une certaine liberté dans la pleine possession de ce bonheur ineffable (4).

Voilà, croyons-nous, des questions importantes, puisqu'elles regardent l'homme dans la constitution de son être, dans ses relations avec Dieu, dans sa liberté et dans sa perfection morale. Que sur toutes ces questions, et sur

(1) *Summ. Theolog.* 1ª 2æ, 20, 4.
(2) *Opera omnia Scoti. Quodlib., qu. XVII. Tom. XII, p.* 474-490.
(3) *Conciliato dilucida, p.* 38. — Voir Rada. *Controversiæ. Tom. IV, p.* 374.
(4) *Conciliatio dilucida, p.* 5-6.

d'autres semblables, Duns Scot ait pu, sans passion, sans parti pris, penser autrement que saint Thomas, nous inclinons d'autant plus à le croire, que nous-même, malgré l'autorité toujours grandissante du Docteur angélique, malgré tout ce qu'ont pu dire et écrire ses disciples, nous nous sentons fortement incliné vers les solutions données par notre Docteur à la plupart de ces questions.

Mais à côté de ces questions qui ont nos sympathies, il en est d'autres où, tout en comprenant les motifs qui ont déterminé Scot à s'éloigner de saint Thomas, et même des Docteurs de l'Ordre, nous n'éprouvons aucun désir de le suivre. Dans ces nombreuses questions, le Docteur subtil s'est inspiré de principes qui lui sont propres, et qu'il importe de bien connaître pour juger sainement un nombre relativement considérable d'opinions de son École. Mais comme ces principes sont une conséquence du système scolastique sur la connaissance, voyons comment notre Docteur a été amené à les formuler.

Scot ne repousse aucun des fondements sur lesquels repose le système de la connaissance d'après les scholastiques. Il admet d'abord tous les genres de facultés du système, comme les sens externes, les sens internes, les facultés appétitives de l'animal, les facultés d'intelligence et de volonté. Les deux Écoles adoptent un nombre à peu près égal de facultés sensibles et intellectives ; elles font des premières, des facultés organiques, et des dernières, des facultés inorganiques.

Scot admet aussi que ces facultés de l'âme arrivent à la connaissance au moyen des espèces. M. Pluzanski dit, avec beaucoup de raison, en traitant ce sujet. « On a dit que Duns Scot « avait trouvé le moyen d'ajouter aux entités fabuleuses de saint Thomas ». Mais nous ne pouvons découvrir la différence sur ce point des deux Docteurs ; espèces sensibles, fantômes, espèces intelligibles, sont chez l'un comme chez l'autre et jouent le même rôle ».

« Au sujet de la matière et de l'objet de nos idées générales, leur langage est le même, et leur cause commune; c'est même pour réagir contre le platonisme d'Henri de Gand et se rapprocher du péripatétisme dominicain, que Scot, avec quelque hésitation dans les questions sur le traité de l'âme, d'une manière plus formelle dans le traité sur le

principe des choses, enfin d'une façon très catégorique dans le Commentaire des Sentences, adopte la théorie des espèces intelligibles rejetée par Henri (1) ».

M. Pluzanski aurait pu ajouter que, avant d'adopter cette théorie, Scot, fidèle à son principe, avait commencé par rejeter celle de Henri de Gand. Ce dernier était partisan de la vision en Dieu, et croyait pouvoir appuyer son sentiment sur les écrits de saint Augustin. Le Docteur subtil consacre toute une question à prouver, et que saint Augustin a été mal compris par Henri de Gand, et que l'homme ici bas peut arriver à une connaissance certaine de la vérité, sans qu'il soit nécessaire de recourir à l'intervention d'une lumière incrée pour illuminer son intelligence d'une façon spéciale (2). Cette belle démonstration de la puissance de la raison est encore toute d'actualité contre l'Ontologisme.

Scot admet enfin que ces espèces ne sont pas innées en nous, mais qu'elles viennent toutes par le canal des sens (3). Ceci nous permet de souscrire aux paroles suivantes : « La méthode de Philosophie de Scot est donc, comme celle de saint Thomas, comme celle de tous les péripatéticiens, ouvertement *a posteriori*, prenant son point de départ dans l'observation des faits (4) ».

C'est précisément parce que toute connaissance procède ainsi *a posteriori*, c'est-à-dire des effets pour remonter aux causes, du sensible pour découvrir l'intelligible, du particulier pour aller au général, des qualités des créatures pour entrevoir quelque chose des ineffables beautés du Créateur, que Duns Scot a trouvé bon d'introduire dans son système de Doctrine trois points importants : l'univocation de l'être, la distinction formelle, et ce fameux principe : il ne faut pas multiplier les êtres sans nécessité.

Ce dernier principe n'est pas de notre Docteur, car d'autres avant lui, et Henri de Gand en particulier, s'en étaient servi;

(1) Voir Scot, *De anima, q.* 7; *De Rer. princip. p.* 14; et la scolie de Wadding, p. 122, *in* 1 *Sent., D.* 3, *q.* 6. — Pluzanski. *Essai sur la Philosophie de Duns Scot. p.* 61.

(2) *Opera omnia Scoti Tom. V, p.* 1ª, *p.* 474-500. Voir également *Tom. XII, p.* 369.

(3) *Opera omnia Scoti. De Rerum Principio, quæst. XIV. Tom. III, p.* 118-129.

(4) *Essai sur la Philosophie de Duns Scot, p.* 39.

mais il en a fait un usage si fréquent, ses disciples y ont eu si souvent recours, qu'il se l'est comme approprié. Pour la distinction formelle et l'univocation de l'être, ce ne sont plus de simples appropriations, ce sont de véritables innovations, des créations du Docteur subtil.

Nous n'aurions peut-être pas osé être si affirmatif, si nous n'avions pas été précédé dans cette voie par Wadding lui-même. Ce dernier dit, en effet, dans une de ses scolies, pour expliquer avec quelle réserve Scot parlait alors de la distinction formelle en Dieu : « *Caute tamen, et cum moderamine loqui voluit, ubi primum distinctionem hanc in divinis sub illis terminis excogitavit et scholis invexit* (1) ». Wadding, assure encore que le Docteur subtil n'en vint à établir cette distinction formelle entre les attributs divins, que peu à peu et après de profondes études et de nombreuses discussions. « *Valde autem pedetentim, et præmisso serio studio, et operosa ac varia multis in locis discussione, distinctionem hanc formalem in divinis stabilivit* (2) ».

Scot ne procéda pas autrement pour arriver à soutenir l'univocation de l'être. Ainsi dans son Commentaire sur la Métaphysique il dit encore « *Concedo, quod ens non dicatur univoce de omnibus entibus : non tamen æquivoce* (3). » Mais dès qu'il enseigne le Livre des Sentences à Oxford, on le voit affirmer l'univocation de l'être (4). Il ne tarde même pas à attaquer, dans la personne de Henri de Gand, ceux qui ne voulaient pas reconnaître cette univocation entre Dieu et la créature (5).

Plusieurs se demanderont, sans aucun doute, quelle a été la raison de toutes ces innovations ; car leurs relations avec le système scolastique sur la connaissance ne sont pas tellement manifestes, qu'elles s'imposent de prime abord à l'intelligence. Avec un peu de réflexion il est cependant facile de les découvrir, comme chacun pourra s'en convaincre.

Le système scolastique veut que toute connaissance des essences ou des natures, et par conséquent de l'âme avec

(1) *Opera omnia Scoti. Miscellaneorum. qu.* 1ª. *Tom. III, p.* 444.
(2) *Ibidem, p.* 449.
(3) *Opera omnia Scoti. Metaph. lib. IV, qu.* 1. *Tom. IV, p.* 578.
(4) *Opera omnia Scoti. In* 1, *dist.* 3, *qu.* 3. *Tom. V, p.* 1ª, *p.* 444-464.
(5) *Opera omnia Scoti. In* 1, *dist.* 8, *qu.* 3. *Tom. V, p.* 2ª, *p.* 719-750.

ses facultés, ses propriétés, ses vices et ses vertus, bien plus de Dieu lui-même quant à son existence et à ses attributs divins, prenne son origine dans l'expérience ou les faits. C'est sur ces faits de l'expérience que travaille l'intelligence pour découvrir les principes qui les ont produits et la nature de ces principes. Dans ce but, l'intelligence analyse et divise les faits, elle les généralise et les compare, elle recherche les conditions dans lesquelles ils se sont produits, les caractères qui les distinguent et les lois qui les régissent. C'est par toutes ces recherches que l'homme arrive à cette connaissance scientifique, qui est la connaissance des choses par leurs causes : « *cognitio rerum per causas.* » Or c'est de cette manière de procéder que Scot infère la nécessité de l'univocation de l'être, de la distinction formelle et de la non multiplication des êtres sans nécessité : voici comment.

Dieu ne peut être connu que par les créatures. Si l'homme devait se borner à connaître son existence, il importerait fort peu que l'être de la créature fut univoque ou analogue avec l'être de Dieu, mais l'homme doit arriver par les créatures à connaître quelque chose des perfections divines, selon cette parole : « *Invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque ejus virtus et divinitas* (1). » Les perfections invisibles de Dieu sont rendues visibles depuis la création du monde par les choses qui ont été faites, aussi bien que sa puissance éternelle et sa divinité. Or, prétend Duns Scot, cette connaissance des perfections divines est impossible, si on ne place pas l'univocation de l'être à la base de l'être divin et de l'être des créatures, des attributs divins et des perfections créées. Il en donne la raison suivante.

Quand nous voulons attribuer à Dieu une perfection que nous trouvons dans les créatures, nous commençons par dépouiller cette perfection de tout ce qui la rend imparfaite. Nous lui enlevons par conséquent sa limite et sa composition, son caractère de dépendance et de détermination et tout ce qui accompagne nécessairement une perfection créée. Puis ce que nous avons ainsi dépouillé, par une abstraction ou une précision de notre intelligence, de toutes

(1) *Epist. ad Rom. I*, 20.

ses imperfections, nous l'attribuons à Dieu. Or ce que nous attribuons ainsi à Dieu, demande Duns Scot, est-il univoque ou analogue en Dieu et dans la créature? Si vous me répondez, ajoute-t-il, que ce concept est univoque, je concède que l'on peut arriver par les créatures à connaître quelque chose de Dieu. Si vous me repondez qu'il n'est qu'analogue, je ne me trouve pas davantage autorisé à attribuer à Dieu d'être sage que d'être une pierre (1).

Évidemment Scot exagère, quand il prétend que le manque d'univocation empêche de rien connaître des perfections divines; mais il est incontestable que, si les rapports d'analogie sont les seuls à unir entre elles les perfections de Dieu et les perfections des créatures, la connaissance de celles-ci servira peu à la connaissance de celles-là. Ainsi le mot pied exprime analogiquement la même idée dans l'homme, dans la table, dans la montagne; n'est-il pas vrai que la connaissance de ce qu'est le pied d'une table et le pied d'une montagne, ne donnera qu'une bien faible idée du pied de l'homme?

De même le mot sain exprime analogiquement la même idée dans l'homme, dans l'aliment, dans l'air et dans le remède. L'homme seul possède la raison de santé, les autres ne l'ont que par rapport à lui : l'aliment la lui procure, l'air la lui conserve, le remède la lui restitue. Il faut convenir encore que dans ce genre d'analogie, appelée d'attribution, la connaissance des analogues secondaires n'induit pas à une bien grande connaissance de l'analogue principal.

Les choses sont bien différentes dans le système de Duns Scot. D'après lui, la raison humaine opère sur les concepts d'être, de vie, d'intelligence, de bonté, de sagesse, de miséricorde, et d'autres du même genre, des abstractions multiples, de façon à enlever à ces concepts tout ce qui est propre aux êtres créés; elle arrive, grâce à l'univocation, à former un concept exprimant une idée unique, qui deviendra susceptible d'être appliqué aussi bien à Dieu qu'aux créatures. Pour être appliqué ainsi à Dieu, le concept

(1) « Quando facimus attributiones ad Deum, removemus a perfectionibus imperfectiones creaturæ, et illud quod remanet, attribuimus Deo; quæro si illud remanens sit univocum Deo et creaturæ? Si sic, habeo propositum. Si non, non magis attribuitur sapientia Deo, quam lapis. » (*Opera omnia Scoti. Collatio XIII. Tom. III, p.* 377.) Voir également *Tom. V, p.* 1ª. *p.* 392.

d'être, par exemple, devra recevoir de notre esprit les raisons d'asséité, d'infinité, de simplicité ; pour être appliqué aux créatures, au contraire, notre esprit devra en faire un être dépendant, fini, composé, corporel ou spirituel.

Si quelqu'un trouvait que Duns Scot grandit trop les êtres créés et expose à les confondre avec Dieu, on pourrait lui répondre par ces paroles du Comte de Maistre, car ce qu'il dit de l'homme peut s'entendre, proportion gardée, de toutes les créatures.

« Ne vous laissez point séduire par les théories modernes sur l'immensité de Dieu, sur notre petitesse et sur la folie que nous commettons en voulant le juger d'après nous-mêmes : belles phrases qui ne tendent point à exalter Dieu, mais à dégrader l'homme. Les intelligences ne peuvent différer entre elles qu'en perfections, comme les figures semblables ne peuvent différer qu'en dimensions. La courbe que décrit Uranus dans l'espace, et celle qui enferme sous la coque le germe d'un colibri, diffèrent sans doute immensément. Resserrez encore la seconde jusqu'à l'atôme, ouvrez l'autre dans l'infini, ce seront toujours deux ellipses, et vous le représenterez par la même formule. S'il n'y avait nul rapport et nulle ressemblance réelle entre l'intelligence divine et la nôtre, comment l'une aurait-elle pu s'unir à l'autre, et comment l'homme exercerait-il, même après sa dégradation, un empire aussi frappant sur les créatures qui l'environnent? Lorsqu'au commencement des choses Dieu dit : *Faisons l'homme à notre ressemblance,* il ajouta de suite : *Et qu'il domine sur tout ce qui respire* ; voilà le titre originel de l'investiture divine : car l'homme ne règne sur la terre que parce qu'il est semblable à Dieu. Ne craignons jamais de nous élever trop et d'affaiblir les idées que nous devons avoir de l'immensité divine. Pour mettre l'infini entre deux termes, il n'est pas nécessaire d'en abaisser un ; il suffit d'élever l'autre sans limites. Images de Dieu sur la terre, tout ce que nous avons de bon lui ressemble ; et vous ne sauriez croire combien cette sublime ressemblance est propre à éclaircir une foule de questions (1). »

(1) *Soirées de Saint-Pétersbourg, 4e entretien. Tom, I, p.* 232-234. *Lyon,* 1845.

Ces paroles indiquent admirablement la raison d'être de l'univocation entre Dieu et les créatures. En l'admettant, Scot a voulu donner à la connaissance de Dieu par les créatures une base plus solide, une extension et une perfection plus grandes. Il a obéi à un sentiment du même genre lorsqu'il a introduit, dans son système, la fameuse distinction formelle. C'est en effet pour établir entre les concepts perçus par l'intelligence et les êtres réels, qui sont l'objet de cette perception, un plus grand caractère de conformité, que Scot a proposé sa distinction.

Notre Docteur ne va pas jusqu'à dire, avec Platon, que le mode d'être doit ressembler entièrement au mode de connaissance. Il n'infère donc pas de la connaissance que nous avons des genres et des espèces, comme des idées séparées de toute matière, à l'existence réelle de ces genres et de ces idées en dehors des individus et de la matière (1). Le Docteur subtil savait trop bien avec quelle facilité notre esprit abstrait de la matière, généralise ce que lui présentent les sens, pour vouloir objectiver ce qui n'est que l'effet d'un travail de notre intelligence.

Mais tout en faisant, dans son système, une large place aux distinctions, qui proviennent ainsi de la raison humaine, il a trouvé que ses prédécesseurs et ses contemporains avaient trop étendu le domaine de cette distinction. Il a donc cru devoir le restreindre dans le but de créer, entre la distinction de raison et la distinction réelle, une troisième distinction, appelée distinction formelle, qui participera de l'une et de l'autre, sans jamais se confondre avec l'une ou avec l'autre.

Deux grands caractères, en effet, marquent la distinction de raison et la distinction réelle. Toute distinction, qui est l'œuvre de la raison, que ce soit avec ou sans fondement, respecte l'idendité réelle de l'objet, et de plus elle n'existe que par l'opération de l'intelligence. Toute distinction réelle proprement dite, brise au contraire, l'identité réelle du

(1) « Non enim oportet quod modus essendi sequatur modum intelligendi, sed sunt distincti modi ; unde non oportet nec universalia nec mathematica esse realiter separata quamvis separatim et distinctim a sensibilibus cognoscantur, quare motivum Platonis nullum fuit ». (*Opera omnia Scoti. Metaphys. lib. I, Cap. IV. Tom. IV, p.* 37).

sujet où elle se trouve, et de plus elle existe indépendamment de tout acte de l'intelligence.

La distinction formelle de Scot prend à chacune de ces deux distinctions un de ses caractères et repousse l'autre. Ainsi elle prend à la distinction de raison, son premier caractère ; comme elle, elle conserve l'unité et la simplicité de l'objet, mais elle repousse le second. De même elle prend à la distinction réelle son second caractère ; comme elle, elle existe indépendamment de tout acte de l'intelligence, mais elle ne détruit en rien l'unité et la simplicité de l'être dans lequel elle se trouve.

C'est dans cette dernière affirmation, on doit le comprendre, que gît toute la difficulté de l'innovation de Duns Scot. Si la distinction formelle existe avant tout acte de l'intelligence, comment peut-elle ne pas briser l'unité et la simplicité de l'être en qui elle existe ?

Ce qui l'empêche de briser cette unité et cette simplicité, affirment ses partisans, c'est qu'elle n'existe pas entre des choses *inter res et res,* mais seulement entre des concepts (1) objectifs tout comme la distinction de raison. Mais tandis que la distinction de raison naît de ce que nous disposons ces concepts à former, comme en Logique, les éléments d'une proposition ou d'un syllogisme, ou bien encore à prendre rang parmi l'un des prédicables et des prédicaments ; la distinction formelle naît de la nature du concept objectif qui manque d'identité en lui-même. C'est ainsi que ces trois distinctions répondent aux trois genres d'identités qu'elles font disparaître. La distinction de raison détruit l'identité logique ; la distinction formelle, l'identité métaphysique ; la distinction réelle, l'identité physique.

Mais que faut-il pour que la distinction formelle existe entre deux concepts objectifs ? Il ne suffit pas que ces deux concepts puissent être divisés, il ne suffit même pas que l'un puisse être conçu sans l'autre, il faut, de plus, que l'un

(1) « Intentio, prout ad intellectum spectat, sumitur vel pro ipso actu intellectionis, et dicitur *intentio*, seu *conceptus formalis*, quia intellectui veluti forma inhæret, vel pro re ipsa, quæ per cognitionem percipitur, et dicitur *intentio*, seu *conceptus objectivus*, quia est id quod objicitur menti ad cognoscendum. » (*Nuntii Signoriello Lexicon Peripateticum Philosophico Theologicum in quo Scholasticorum Distinctiones et Effata præcipua explicantur. p.* 170-179.)

renferme quelque chose qui répugne à l'autre. Si, comme Duns Scot, nous prenons pour exemple Dieu le Père, nous trouverons dans la première Personne de la Très Sainte Trinité deux concepts : la Paternité et la Nature divine. Le concept de la Paternité pour être vrai devra exclure l'idée de toute communication, car elle est incommunicable aux deux autres Personnes divines. Le concept de la Nature divine contiendra, au contraire, l'idée de communication, puisque cette nature divine se retrouve dans les trois adorables Personnes. Mais un concept objectif, qui contient réellement, c'est-à-dire, avant tout acte de l'intelligence, ce qu'un autre concept exclut, poursuit Duns Scot, ne peut être absolument identique avec lui, il doit en être distinct, d'une distinction au moins formelle. (1).

Si on demande aux Scotistes sur quoi ils s'appuient pour affirmer la nécessité de cette distinction, ils répondent qu'ils s'appuient sur le principe le plus certain et le plus indiscutable, sur le principe de contradiction. « *Illa distinguuntur ex natura, de quibus duo contradictoria, secluso opere intellectus, verificari possunt.* (2). » Aussi à ceux qui trouvent que cette distinction, placée en Dieu, met en péril l'attribut de sa simplicité, les disciples de Duns Scot répondent qu'ils doivent prendre garde à leur tour, en voulant trop sauvegarder la simplicité, de compromettre la vérité en Dieu par de réelles antinomies.

Tout ceci nous apprend quels étaient les redoutables problèmes que s'efforçait de résoudre Duns Scot, lorsqu'il

(1) « Non enim videtur intelligibile, quod essentia non plurificetur, et supposita sint plura, nisi aliqua distinctio ponatur inter rationem essentiæ, et rationem suppositi : et ideo ad salvandum istam compossibilitatem prædictam, oportet videre de illa distinctione. »

« Et dico sine assertione, et præjudicio sententiæ melioris, quod ratio, qua formaliter suppositum est incommunicabile, et ratio essentiæ, ut essentia, habent aliquam distinctionem præcedentem omnem actum intellectus creati et increati. » (*Opera omnia Scoti. In* 1, *dist.* 2, *qu.* 7. *Tom. V, p.* 1ª, *p.* 351.) — Voir également *In* 1, *dist.* 8, *qu.* 4. *Tom. V, p.* 2ª. *p.* 750-804.

(2) *Formalitatum Doctoris subtilis Scoti, Antonii Sirecti, Antonii Trombetæ et Stephani Bruliferi eximiorum Theologorum Ord. Min. studio et opere F. Joannis Du Doret Franciscani Dinannici, lib. III, cap IX, p.* 168. *Venetiis*, 1587.

proposait sa distinction formelle. L'accueil fait à son innovation donne lieu de croire qu'il n'a pas trouvé la véritable solution de ces problèmes. On peut rejeter sa solution mais il n'est permis à personne d'ignorer l'existence de ces problèmes, encore moins d'en nier la difficulté.

Un troisième principe, cher à Duns Scot, c'est de ne pas multiplier les êtres sans nécessité. La nécessité d'admettre ce principe découle du système de la connaissance adopté par le Docteur subtil. Dès lors que l'existence et la nature des principes, des facultés, des qualités ou entités ne nous sont connues que *a posteriori*, c'est-à-dire par leurs effets et leurs opérations, tout conseille d'en restreindre le nombre au strict nécessaire.

Mais notre Docteur a-t-il été fidèle à ce principe? Beaucoup l'accusent de l'avoir moins respecté qu'aucun autre Docteur scolastique, parce que aucun n'a multiplié, autant que lui, les entités et les formalités.

Ceux qui parlent ainsi, ou ignorent que Duns Scot n'avait pas seulement à se préoccuper de l'application de ce dernier principe, ou n'ont pas compris toutes les conséquences qui découlaient, pour sa Doctrine, de l'admission du principe sur lequel repose la distinction formelle. Ce n'est certes pas Scot qui mérite le reproche de manquer de logique ; partout et toujours il a poursuivi l'application de ces deux principes : ne pas identifier ce qui offre à l'esprit des concepts contradictoires, et ne pas multiplier les êtres sans nécessité.

Seulement les exigences de ces deux principes l'ont obligé à prendre deux voies, qui paraissent quelque peu opposées. Parfois, en effet, Duns Scot cherche, dans la mesure du possible, à diminuer le nombre des entités par la négation de la distinction réelle ; parfois, au contraire, il est contraint de nier l'identité absolue des êtres et de multiplier les formalités, par l'admission de sa distinction formelle. Pour preuve de ce que nous avançons ici, prenons l'homme, et nous verrons Scot obéir à cette double impulsion qui, d'un côté, le pousse à simplifier les êtres en diminuant les entités, et de l'autre à multiplier les formalités.

Le désir de ne rien multiplier sans nécessité, permet à notre Docteur de rejeter d'une manière absolue beaucoup de générations et de corruptions à l'arrivée et au départ de l'âme

raisonnable ; il l'autorise à rejeter de même l'existence d'un ou de deux sens intérieurs, comme l'estimative en particulier. C'est également parce que nulle nécessité ne lui semble les exiger, qu'il repousse les espèces pour le sens du toucher, la vision en Dieu pour la connaissance de la vérité, la distinction de la grâce et de la charité dans l'âme, la diversité de matière dans les corps sublunaires et les corps célestes (1). Toujours sous l'impulsion de ce fameux principe qu'il ne faut point multiplier les êtres sans nécessité, Scot refuse de voir dans l'essence, l'existence et les facultés de l'âme, autant d'entités réellement distinctes de l'homme ; mais il ne va pas cependant jusqu'à les identifier dans une unité absolue. Ici intervient le principe de contradiction, qui oblige notre Docteur à quelques concessions en faveur de la multiplicité. Au lieu donc de se contenter d'une distinction de raison, comme beaucoup d'autres depuis l'ont enseigné, surtout entre l'âme et ses facultés, Scot est contraint de poser sa distinction formelle.

Le Docteur subtil a-t-il réellement posé sa distinction formelle entre ces trois entités ? Le Père Claude Frassen incline à croire le contraire, au moins entre l'essence et l'existence. Dans sa Philosophie il formule, en effet, cette conclusion : « *Existentia, ut probabilius videtur, non est distincta realiter, nec formaliter, sed solum ratione ratiocinata ab essentia existente. Prima pars est contra Thomistas et secunda contra plures modernos Scotistas* (2) ».

Nous comprenons très bien le motif qui a déterminé Frassen à présenter son Maître comme partisan de la distinction de raison entre l'essence et l'existence. Nous le comprenons d'autant mieux que Suarez a cru devoir se séparer entièrement de saint Thomas sur ce point (3). Bien plus, le Père Libératore, si ardent thomiste, a adhéré quelque temps à l'opinion de Suarez. Il est vrai qu'il est revenu à l'opinion de saint Thomas, à cause, dit-il, de la faiblesse des preuves de l'opinion contraire et à cause de l'autorité de l'Ange de l'École. Nous ne croyons pas exagérer en affirmant, que

(1) Pluzanski. *Essai sur la Philosophie de Duns Scot*, p. 254-258.

(2) *Philosophia academica. Metaphysica. Disp. II*a, *cap. II, sect. III quæst.* 2. *Tom. I, p.* 399. *Venetiis*, 1739.

(3) *Disputationes Metaphys. Disputat. XXXI.*

cette seconde raison est non seulement la première, mais encore la principale (1).

Malgré tous ces motifs extrinsèques, qui militent en faveur de l'opinion de Frassen, nous pensons que les Scotistes, contre lesquels est dirigée la seconde partie de sa conclusion, ont mieux compris et mieux rendu l'opinion du Docteur subtil. Ses principes nous paraissent exiger que l'existence et les facultés soient des formalités de l'âme.

Nous venons de constater la première influence du principe de contradiction sur la Doctrine de Scot relativement à l'homme. Ce principe l'a empêché d'identifier complètement ce que saint Thomas avait complètement séparé. Ce même principe va maintenant le contraindre à distinguer formellement ce que le Docteur angélique n'a distingué que par un acte de raison. Autant ce dernier est enclin à admettre les distinctions réelles pour séparer les entités qui découlent de l'essence, autant il répugne à admettre la moindre composition réelle dans la constitution métaphysique de cette essence.

Pour saint Thomas les genres et les différences ne sont rien en dehors de la dernière espèce (2). De plus, comme dans cette espèce, le genre a la raison de matière, et la différence la raison de forme, c'est la différence qui représente sinon toute, du moins presque toute l'essence. D'après cela, les divers degrés métaphysiques d'être, de substance, de corps, de vie, d'animalité que l'on découvre dans la constitution de l'homme, sont le fruit d'un travail de notre intelligence. Cette intelligence trouve bien dans la nature de l'homme un fondement à ses élucubrations, mais elle n'y trouve qu'un fondement ou une raison. C'est elle qui constitue ces degrés et les distingue.

Sur ces divers points Scot est d'un avis opposé ; il prétend que, en dehors de la dernière espèce, le genre ou plutôt la

(1) « Primum, auctoritate S. Thomæ ; cujus Doctrinæ partes, saltem præcipuæ, adeo connexæ sunt inter se, ut si unam removeas, ceteræ omnes vacillent, quod autem hæc sententia sit ex punctis non levis momenti doctrinæ ejus, apparet tum quia S. Doctor ipsam sæpissime inculcat, tum quia inde desumit plerumque argumenta ad perfectiones præsertim divinas demonstrandas. » (*Institutiones Philosophicæ. Metaphysica generalis seu Ontologia, cap, I. art. II. Tom. I, p.* 308. *Roma,* 1872).

(2) *Opera omnia Scoti. Judicium Patris Cavelli. Tom. IV.*

nature commune dont on fera un genre, est autre chose qu'une fiction plus ou moins fondée de notre intelligence. Il montre, en s'appuyant sur Aristote, que ce genre peut et même doit avoir la raison de matière, vis-à-vis des espèces subséquentes. Il s'élève donc contre ceux qui ont tronqué son texte et rendu incomplètement sa pensée (1). Pour lui, il pose sa distinction formelle entre les degrés métaphysiques.

Les deux Docteurs ont comme calqué la conception physique de l'essence sur la conception métaphysique. Saint Thomas qui veut que, métaphysiquement, le genre ne soit rien en dehors de l'espèce, et que la dernière différence exprime toute l'essence, veut que, physiquement aussi, toute l'essence soit dans une matière première unie à une seule et unique forme substantielle, qui exprime toute l'essence. Il ne consent donc pas à admettre qu'un premier composé de matière et de forme puisse avoir la raison de genre ou de puissance vis-à-vis d'une seconde forme substantielle.

La conception métaphysique de l'essence amène, au contraire, tout naturellement Duns Scot à soutenir la possibilité de la pluralité des formes dans l'ordre physique. De même, dit-il, que la dernière différence n'exprime pas toute l'essence de l'être, mais est seulement son complément ; de même la dernière forme n'exprime pas nécessairement toute l'essence du composé, elle peut être le complément de ce qui possède déjà une forme substantielle (2).

(1) « Notandum, quod negantes pluralitatem formarum, hinc volunt sumere argumentum, quod unitas definitionis est, per hoc, quod genus nihil est præter generis species, saltem secundum esse quidditativum. Sed hoc non est verum; quia accipitur auctoritas truncata ; nam sequitur : *genus non est præter eas quæ sunt generis species* ; *aut si est quidem, est ut materia*. Secunda pars disjunctionis est vera, unde ad illud secundum membrum subdit exemplum : *vox enim genus est et materia*, etc. Est igitur intentio Philosophi quod illud quod importatur per genus, nihil est nisi potentiale respectu specierum ». (*Opera omnia Scoti. Commentaria in Metaphys., lib. VII, tex. com.* 43. *Tom. IV, p.* 275).

(2) « Quod finalis differentia erit terminus et definitio : nullo modo potest intelligi, quod tota ratio quidditativa sit in ultima differentia : tunc enim omnino genus superflueret in definitione, quia sola ultima differentia totam essentiam rei exprimeret; sed debet intelli, giquod completive est tota substantia rei, sicut a forma ultima est completive tota essentia

Ceci étant bien établi, il est facile de saisir la différence qui existe entre les deux systèmes. La forme, d'après saint Thomas, doit être, de même que la dernière différence, le principe constitutif de toute l'essence du composé ; elle ne peut donc s'unir substantiellement qu'à une pure puissance, c'est-à-dire à une matière première. Duns Scot conteste la légitimité du principe. Il ne voit pas pourquoi la forme devrait nécessairement être le principe constitutif de toute l'essence du composé, et pourquoi il ne lui suffirait pas d'être le complément substantiel d'une essence déjà génériquement constituée. Aussi admet-il qu'une première forme puisse s'unir à une matière première et constituer avec elle un composé incomplet et imparfait. Puis ce premier composé prendra, vis-à-vis d'une forme plus parfaite, la raison de genre et de puissance et sera essentiellement perfectionné et complété par cette seconde forme.

D'après cette théorie, il n'est pas absolument nécessaire d'avoir une matière première en présence d'une forme pour constituer un composé substantiel, il suffit que les principes aient entre eux la raison de matière et de forme, de puissance et d'acte, ou de genre et de différence.

Qui a raison de saint Thomas ou de Duns Scot ? Parmi nos scolastiques modernes il en est qui ont déclaré que ce problème est du domaine de la Métaphysique et que la raison le résout facilement en faveur de saint Thomas. Nous croyons que ces auteurs se vantent un peu, pour ne pas dire beaucoup, ou qu'ils se font d'étranges illusions. L'étude des écrits du Docteur subtil les aurait rendus moins affirmatifs et plus modestes. Ils auraient vu que ce grand Docteur, auquel on a reproché justement d'être trop métaphysique

habentis formam. Eodem enim modo assignat ipse hic unitatem definitionis, quomodo dixit se præmisisse *in Analyticis*, et quomodo *in* 8. *Metaphys. c. penult.* assignat unitatem rei: quia sicut ibi dicit, quod ex duobus constituitur compositum reale, quia hoc actus, illud potentia : ita hic dicit, quod ex duobus conceptibus componitur unus conceptus quiditativus, seu definitivus, quia iste conceptus est potentialis, et ille actualis ; et sicut ibi actus est principalior quam potentia, et per consequens principalior ratio unitatis, sicut et entitatis, ita et hic, quia conceptus ultimæ differentiæ est conceptus actualior, et principalior ratio unitatis et definitionis. » (*Opera omnia Scoti. In* 4, *dist.* 11, *qu.* 3. *Tom. VIII, p.* 649-650.)

et trop subtil, n'avait cependant jamais pu comprendre pourquoi une forme substantielle ne constituerait pas aussi bien le *unum per se* en s'unissant à un composé de matière et de forme, qu'en s'unissant à une matière première, dès lors que ce composé a, comme la matière première, la raison de puissance à son égard. Tout est là pour Duns Scot, comme le prouvent clairement ces paroles : « *Quæro de partibus compositi, unde habent, quod istæ dant esse per se unum et aliæ non ?* »

« *Respondeo. Philosoph. 8, Metaphys. quærit, quare aliquid est unum : et dicit, quod simplex est unum, quia statim est id quod est, sed in compositis est dare aliquam rationem, et nescivit Philosophus aliam dare, nisi quia hoc est actus, et illud potentia : ita quod hoc est potentia essentialiter receptiva secundum totum genus suum, et illud, actus essentialiter perficiens aliud : et ideo ex his fit unum per se, scilicet ex materia et forma* (1). »

Si aucune raison métaphysique n'empêchait Duns Scot d'admettre la pluralité des formes, comment son fameux principe, qui lui interdisait de ne pas multiplier les êtres sans nécessité, n'a-t-il pas eu le pouvoir d'écarter ce sentiment ? Ce principe n'a pas eu ce pouvoir par la raison bien simple, que cette pluralité des formes a été jugée absolument nécessaire par le Docteur subtil. Ce Docteur n'a pas jugé possible que l'âme raisonnable, par exemple, qui est immatérielle et simple par nature, puisse constituer des atômes et des molécules, donner des parties, de l'étendue et rendre pondérable. Il n'a pas jugé admissible qu'un principe qui n'est pas seulement efficient, mais formel, dont l'action par conséquent s'exerce en se communiquant, puisse donner ce qu'il n'a pas lui-même.

Si forte que soit cette raison, nous savons qu'elle n'embarrasse point les disciples de saint Thomas. Nous connaissons, en particulier, la fameuse distinction de Goudin, qui lui permet de parer tous les coups, que peuvent diriger, contre son opinion, les adversaires de l'unité de forme. L'âme n'est pas corporelle, dit-il, *ut quod*, mais elle l'est *ut quo* : ce qui veut dire en français : l'âme humaine n'a pas en elle-même

(1) *Opera omnia Scoti. Tom. VI, p.* 673. — Voir également, *Tom. IV, p.* 756. *Tom. VII, p.* 80. — *Tom. VIII, p.* 648-654. *Tom. XI, p.* 318.

l'essence d'un corps, mais elle est assez corporelle pour communiquer un tel être à sa matière (1). Après cela insistez tant que vous voudrez, on trouvera toujours moyen d'émousser toutes vos pointes par cette distinction du *ut quod* et du *ut quo*. Vous prétendez, vous répondra-t-on, qu'un principe formel doit avoir essentiellement ou *ut quod* ce qu'il doit communiquer au composé, nous nous prétendons qu'il lui suffit de l'avoir *ut quo*. La conclusion de ces divergences est qu'il y aura probablement des Philosophes qui tiendront toujours pour le *ut quo*, et d'autres qui tiendront non moins fermement et non moins longtemps pour le *ut quod*.

Il est temps de conclure cette étude comparée des Doctrines thomiste et scotiste. Nous avons généralement trouvé ces deux Doctrines aussi unies dans leurs principes, qu'opposées dans leurs dernières déductions. Cette opposition, que nous nous gardons de vouloir justifier en tout, s'est constamment manifestée à nous comme motivée, ou par des tendances opposées, ou par des principes d'École, ou enfin par une interprétation différente de la pensée d'Aristote. Nulle part nous n'avons rencontré cette opposition systématique, que les adversaires du Docteur subtil aiment à prêter à son système de Doctrine. Nous aurions pu poursuivre longtemps encore nos recherches sans arriver à la rencontrer, car elle n'existe pas, du moins nous le croyons.

Plus on étudie Duns Scot, plus on demeure convaincu qu'il a fait sienne la règle de conduite tracée par saint Augustin, lorsqu'il écrivait à saint Jérôme : Je l'avoue franchement à votre charité, les Livres canoniques sont les seuls que je révère au point de croire que leurs auteurs, ne

(1). « Urgebis, accidentia pure corporea nequeunt tribui a forma spirituali ; sed anima hominis est spiritualis ; organica illa dispositio, ut alia bene multa hominis accidentia, est quid pure corporeum : ergo non est ab anima rationali : ergo præter eam est alia corporea, saltem in homine..... »

« Resp. 2. Distinguo majorem : accidens corporeum nequit esse a forma spirituali, *ut præcise spirituali*, concedo ; *si sit virtualiter et ut quo corporea*, nego. Porro anima hominis ita spiritualis est, ut tamen sit corporea *ut quo ;* est enim vera corporis forma. Unde potest tribuere materiæ gradus etiam corporeos et accidentia ipsis propria. » (*Philosophia juxta inconcussa tutissimaque Divi Thomæ Dogmata. Physicæ IV pars, Disp. unica, quæst.* 1, *art. III. Tom. III, p.* 365-366. *Urbe veteri,* 1860.)

se sont mépris en rien.. Pour les autres auteurs, si saints et si éclairés qu'ils puissent être, je ne me fais pas une loi de croire vrai ce qu'ils disent sur leur simple témoignage. Je ne défère à leur sentiment qu'autant que les raisons ou l'autorité des Livres canoniques qu'ils invoquent, me persuadent qu'il est conforme à la vérité. Je suis assuré que vous suivez, comme moi, cette règle : vous ne pouvez, par conséquent, prétendre qu'on lise vos livres avec la même déférence qu'on lit ceux des Prophètes et des Apôtres, que l'on ne saurait, sans crime, soupçonner de la moindre erreur (1).

Comme l'évêque d'Hippone, le Docteur subtil s'est plu à entourer d'honneur et d'une crainte respectueuse la sainte Écriture. Il a si bien possédé l'intelligence du texte sacré, il a été si pénétré de son esprit que, malgré la subtilité et la profondeur de ses spéculations, la hardiesse de ses conceptions, le danger de ses innovations, sa Doctrine n'a jamais franchi les bornes d'une parfaite orthodoxie. A ce profond respect pour la parole révélée, Scot a uni la plus complète indépendance à l'égard des opinions des Docteurs et même de ceux qu'il regardait comme ses Maîtres. Convaincu, comme saint Augustin, que l'erreur avait pu se glisser dans leurs écrits, il s'est cru autorisé à examiner leurs opinions, à peser leurs preuves et à n'admettre que celles qui lui paraissaient vraies ou probables. Mais son amour de la vérité ne lui a jamais fait oublier le devoir de la charité. Si aucun Docteur du XIIIe siècle n'a plus critiqué que lui, aucun également n'a plus veillé pour rester charitable à l'égard de ceux dont il examinait les opinions.

Nous avons eu le regret de constater que ses adversaires n'avaient pas usé de procédés semblables à l'égard de sa

(1) « Ego enim fateor charitati tuæ, solis eis scripturarum libris, qui jam canonici appellantur, didici hunc timorem honoremque deferre, ut nullum eorum authorem scribendo aliquid, errasse firmissime credam.... Alios autem ita lego, ut quantalibet sanctitate, doctrinaque præpolleant, non ideo verum putem, quia ipsi ita senserunt, sed quia mihi vel per alios authores canonicos, vel probabili ratione quod a vero non abhorreat, persuadere potuerunt. Nec te, mi frater, sentire aliud existimo, prorsus, inquam, non te arbitror sic legi tuos velle, tanquam Prophetarum, vel Apostolorum, de quorum scriptis quod omni errore careant dubitare nefarium est. » (*Epist. ad Hieronim., olim* 19. *in ed. Benedict.* 82.)

Doctrine. S'ils s'étaient contentés de discuter ses opinions et de rejeter celles qui ne leur paraissaient pas conformes à la vérité, nous eussions trouvé que c'était justice, puisque lui-même avait usé de cette liberté à l'égard des autres ; mais ils sont allés bien plus loin. Ils ont nié l'orthodoxie de sa Doctrine, méconnu sa charité, transformé en vile passion son amour ardent de la vérité. En cela ils ont été injustes et, par le fait même, ils nous ont contraint à prendre la défense de Duns Scot et de sa Doctrine.

§ 3

Succès et revers de Duns Scot et de son École.

L'École de Duns Scot a subi bien des revers, elle a essuyé des défaites, qui ont pris les proportions de véritables désastres ; mais elle a eu aussi ses triomphes et ses luttes glorieuses. Nous reconnaissons sans peine que ces gloires sont relativement peu nombreuses ; c'est une raison de plus pour y tenir, et pour n'en laisser soustraire aucune. Depuis longtemps déjà un travail s'opère dans ce sens, comme si on voulait réaliser à l'égard de Scot ces paroles du saint Évangile : « On donnera à celui qui a, et il sera dans l'abondance ; mais celui qui n'a pas, même ce qu'il a, lui sera ôté (1) ». Si ces paroles viennent jamais à se vérifier à l'égard de Duns Scot et de son École, nous désirons vivement que ce ne soit pas par nous. Nous nous proposons même un but tout opposé dans cette étude, où nous nous attacherons de préférence à faire briller les victoires et les luttes glorieuses de l'École scotiste.

1° *Triomphes de l'École scotiste.*

Ce titre est exposé à n'être pas du goût de tout le monde. Aux uns, il paraîtra prétentieux, parce qu'il annonce plus qu'il ne pourra justifier ; aux autres, il paraîtra peu sage parce qu'il demande trop, et que demander trop, c'est s'exposer à se voir tout refuser. Moins que jamais, disent ces sages, il convient de demander beaucoup, parce que de

(1) *Luc, XIX*, 26.

grands savants se croient en droit de refuser tout triomphe à Scot et à son École. Pendant longtemps, en effet, la question de l'Immaculée Conception avait été regardée comme leur indiscutable victoire, mais peu à peu, cette gloire s'est dissipée sous l'influence d'une double négation : négation de toute initiative de la part de Duns Scot dans cette question, négation de toute discussion devant l'Université de Paris. Les adversaires de Duns Scot ont accrédité la seconde négation ; certains partisans de l'Immaculée Conception ont accrédité la première. Contre les premiers nous prouverons l'existence de la célèbre discussion ; contre les seconds nous restituerons à Duns Scot son rôle d'initiateur en cette question. C'est bien lui, en effet, assure le Père Granard, de la Compagnie de Jésus, qui l'un des premiers, a enseigné cette Doctrine à l'Université de Paris, l'a défendue publiquement et a le plus contribué à sa diffusion (1).

La logique nous commande de commencer par restituer à Duns Scot son rôle d'initiateur. Nous prouverons ensuite l'existence de la célèbre discussion. Ce premier triomphe solidement établi, nous verrons que, s'il est le principal, il n'est pas l'unique.

I. *Opinion des grands Docteurs scolastiques sur l'Immaculée Conception avant Duns Scot.* Notre but n'est pas de remonter le cours des âges pour rechercher dans les écrits des Pères, la tradition et la liturgie des diverses Églises, des preuves en faveur de ce dogme de notre Foi. Outre que ce travail a été exécuté cent fois avant la définition, il a été entrepris depuis, et par son Éminence le cardinal Gousset (2), et par Monseigneur Malou, évêque de Bruges (3). Tout ce qu'il convenait de dire sur ce sujet en général a été dit et bien dit ; il n'y a donc pas lieu d'y revenir. Mais il existe dans l'histoire de cette question, qui embrasse les dix-huit siècles du christianisme, une époque et dans cette époque

(1) « Qui ex scholasticis primus hanc sententiam magis ex professo docuit, et a quo magis propagari, et publice propugnari cœpit, est Joannes Scotus Doctor subtilis, et ex hoc capite inter alia laude dignissimus. » (*Cavellus, vita Scoti, cap. V*).

(2) *La croyance générale et constante de l'Église touchant l'Immaculée Conception. Paris*, 1855.

(3) *L'Immaculée Conception de la B. Vierge Marie considérée comme dogme de Foi. Bruxelles*, 1857.

un point particulier dont l'examen laisse à désirer. Nous voulons parler du XIIIe siècle et de l'opinion des grands Docteurs scolastiques de ce siècle.

La meilleure preuve que nous puissions donner d'un manque d'examen suffisant, c'est ce fait qu'Alexandre de Halès, saint Bonaventure, saint Thomas et Richard de Middletown, sont transformés en défenseurs de l'Immaculée Conception. Nous nous expliquons très bien comment des Théologiens, poussés par leur amour pour ces vénérables Docteurs, ont cédé au désir de leur attribuer l'opinion qui était devenue comme le sentiment catholique, nous comprenons encore comment ces Théologiens, désireux de hâter une définition, objet de leurs vœux les plus ardents, se sont efforcés de réduire le nombre des adversaires de la Conception sans tache de la Vierge Marie ; mais nous ne saurions approuver un zèle qui ne nous paraît pas conforme à la vérité et à la justice. Ce zèle excessif a, en effet, porté un véritable préjudice à la gloire du Docteur subtil. Au lieu de lui conserver son rôle d'initiateur, de réformateur heureux et digne d'une éternelle bénédiction, ces excès de zèle lui ont fait prendre la position d'un simple continuateur de l'enseignement de ses devanciers. C'est donc, dans un but de vérité et de justice, que nous reprenons l'examen des opinions des grands Docteurs du XIIIe siècle. Nous donnerons d'abord quelques preuves générales qui démontreront qu'au XIIIe siècle les Docteurs scolastiques en général n'enseignaient pas l'Immaculée Conception, puis nous montrerons que, ni Alexandre de Halès, ni saint Bonaventure, ni Richard de Middletown, ni même saint Thomas, n'ont soutenu ce sentiment, au moins dans leur enseignement à l'Université de Paris.

Un fait, qui domine toute cette question, c'est de savoir quelle était l'opinion du Livre des Sentences sur la Conception de la Bienheureuse Vierge. Ce livre, qui, grâce à Alexandre de Halès, était devenu le manuel de Théologie des Universités, jouissait d'une grande autorité. Roger Bacon la trouvait même excessive, et il crut devoir protester contre ce qu'il appelait une des fautes de l'enseignement théologique. Ses protestations et ses dénonciations furent complètement inutiles. Les Maîtres en Théologie de l'époque auraient tous contresigné cette profession de Foi du Docteur

séraphique. Dans cette question des facultés de l'âme, comme dans les autres, j'ai adhéré, avec tout le respect convenable, aux paroles du Maître des Sentences. Je me suis proposé et je me propose, selon la faiblesse de mon esprit et la pénurie de ma science, de le suivre en tout, à l'exception toutefois des points où il est abandonné par le commun des Docteurs (1).

Saint Bonaventure énumère ensuite les questions sur lesquelles le Maître des Sentences n'est pas suivi: elles sont au nombre de huit : deux dans chaque livre des Sentences. Les deux du troisième livre sont totalement étrangères à la Conception Immaculée de Marie, comme le prouvent ces paroles du Docteur séraphique : « *In tertio libro similiter duæ inveniuntur opiniones : una est, quod anima soluta a corpore est persona; alia est, quod Christus in triduo fuit homo* (2). » D'après cela on est déjà autorisé à penser que sur la Conception de la Très Sainte Vierge, saint Bonaventure et les autres Docteurs du XIII' siècle, ont dû généralement suivre le Maître des Sentences.

Or quelle a été l'opinion de Pierre Lombard sur cette question ? Jean de Ségovie s'est chargé de nous l'apprendre. Cette opinion, d'après lui, se résume en ces trois propositions. Les saints nous disent que Marie a été purifiée. — Elle n'a été préservée de tout péché qu'après la conception de son divin Fls. — Enfin c'est du temps qui a suivi cette conception, qu'il convient d'entendre ces paroles de saint Augustin : « *Excepta Virgine Maria de qua propter honorem Domini nullam prorsus, cum de peccato agitur, haberi volo quæstionem.* »

Jean de Ségovie remarque avec beaucoup de raison que le Maître des Sentences ne prouve aucune de ces propositions, car, après avoir invoqué le témoignage des saints, il

(1) « In his igitur et in aliis verbis Magistri adhærens, debita servata reverentia... et proposui et propono juxta tenuitatem ingenii et paupertatem scientiæ in his, in quibus potero, sustinere, his duntaxat exceptis in quibus magis communiter non sustinetur, immo communis opinio tenet contrarium. » (*Sancti Bonaventuræ Opera omnia. Prælocutio S. Bonaventuræ, proœmio in II librum Sententiarum præmissa. Tom. II. p. 2. Quaracchi*, 1885.

(2) *In lib. III, dist.* 3.

ne cite que saint Jean Damascène (1). De plus, il restreint à une partie de la vie de la très sainte Vierge, ce que saint Augustin dit d'une manière absolue : et en cela il va directement contre le fameux principe « *Odiosa sunt restringenda* ; » il entend en effet ce qui est odieux et il diminue ce qui est favorable (2).

S'il faut en croire Jean de Ségovie, saint Thomas, saint Bonaventure, et généralement les commentateurs postérieurs du XIIIe siècle, ont adopté ce sentiment de Pierre Lombard, bien que celui-ci ne l'ait appuyé d'aucune preuve sérieuse, et bien qu'il l'ait déduit d'une façon entièrement opposée aux principes de la raison humaine (3).

Un siècle au moins avant Jean de Ségovie, deux illustres Théologiens de notre Ordre s'accordaient à voir, dans les grands Docteurs du XIIIe siècle, des adversaires de l'Immaculée Conception. Le premier, Alvarez Pélage ou Pélago, était opposé à la pieuse croyance. Or il écrivait, vers l'année 1332, dans le second livre de son *De Planctu Ecclesiæ,* que son sentiment était celui de tous les anciens Théologiens comme Alexandre de Halès, saint Thomas dans le second et le quatrième livre des Sentences, saint Bonaventure et Richard de Middletown (4).

(1) « Quantum ad doctrinam Magistri Sententiarum, manifestum est non probare quod asserit. Dicit enim juxta attestationes sanctorum, nec tamen allegat, nisi Damascenum dicentem de purgatione, sed hoc non probat, ut declaratum est. Dicit etiam, quod Virgo immunis a peccato extiterit post conceptionem Filii, per hoc innuens, quod ante usque in illud tempus sud illo fuerit. Constat autem hoc verum non esse. » *Avisamentum quintum pro Immacul. V. Mariæ Conceptione. p.* 500.)

(2) « Et cum Augustinus dicat absolute, nullam de peccatis haberi quæstionem respectu Beatissimæ Virginis, non determinando aliquod tempus, immo dicat, quod Beatissima Virgo, singulari gratia prævenia sit, atque repleta, Magister hic subtrahit duodecim annos, sicut doctrina ex adverso excipit instans primum, ita ut assertio contraria, et Magister Sententiarum in hac materia de innocentia Matris Dei odium amplificent et restringuant favores, quod inter absurdissima computatur humano judicio. » (*Allegatio septima.... p.* 329.)

(3) « Si quis vero inspiciat doctrinam S. Thomæ, Bonaventuræ, et communiter aliorum Doctorum succedentium, reperiet eos assumpsisse ad probationem super hujusmodi præjudiciali dubio, simplicem narrationem istam Magistri Sententiarum. » (*Ibidem, p.* 337.)

(4) « Hanc sententiam tenent omnes antiqui theologi, Alexander, Thomas in suo quarto et secundo, Bonaventura, Richardus. » (*De Planctu Ecclesiæ Alvari Pelagii, lib. II, cap.* 52, *p.* 110. *Venetiis,* 1560.

Le second, au contraire, était un partisan déterminé de l'Immaculée Conception. Il composa même, en 1338, un traité sur ce sujet : c'était Pierre Auriol de Verberie (1). Or dans ce traité, que nous avons eu le bonheur de consulter à la Bibliothèque nationale de Paris, Pierre Auriol indique clairement que les grands Docteurs du XIIIe siècle n'étaient pas favorables à son sentiment. Nous en trouvons la preuve dans les autorités qu'il allègue. Ces autorités se réduisent à deux faits et à l'enseignement de quatre Docteurs remarquables. Les deux faits allégués par Pierre Auriol sont que beaucoup d'Églises, et en particulier l'Église d'Angleterre, l'Église de Normandie et l'Université de Paris célébraient la fête de la Conception, puis qu'au jour de cette fête beaucoup de Docteurs ont prêché et prêchent tous les ans, en Angleterre, comme à Paris, que Marie n'a jamais contracté le péché original ni encouru la colère de Dieu. Les quatre Docteurs cités sont : pour Paris, Jean Scot et Guillaume Ware son Maître (2) ; pour l'Angleterre, Alexandre Neckam et Robert Grossetête, évêque de Lincoln (3). A qui pourra-t-on persuader que Pierre Auriol aurait oublié de produire le témoignage d'Alexandre de Halès, de saint Bonaventure et de saint Thomas et de Richard de Middletown ?

Ce silence se comprendrait d'autant moins que le but poursuivi par Pierre Auriol lui faisait, comme un devoir, de ne pas se priver de l'autorité de Docteurs si estimés. Que se proposait, en effet, Pierre Auriol ? Il se proposait de démontrer que, sans s'exposer à tomber dans l'erreur et l'hérésie, il était permis de croire à la préservation de toute souillure dans la Conception de Marie. « *In quinto quod absque periculo fidei et erroris potest teneri quod Deus eam præservavit de facto ; nec una pars, nec alia est de neces-*

(1) Voici comment il termine ce traité. « Ita scripsit et compilavit frater Petrus de Verberya, anno MCCCXXXVIII, quæ omnia cum suis opusculis sicut sermones, quæstiones, reportationes, compilationes et quæstionum determinationes correctioni et emendationi Romanæ Ecclesiæ sicut bonus catholicus totaliter derelinquit. » (*Tractatus de Conceptione Mariæ Virginis, editus a fratre Petro Aureoli Ordinis Minorum.*)

(2) « Nonnulli in scriptis suis communibus reliquerunt, ut Magister Joannes Scotus et Guillermus Scotus dictus de Garrone, alias dictus Varro, qui fuit magister Joannis Scoti, in scriptis suis super tercio sententiarum. » (*Ibidem, cap. V.*)

(3) *Ibidem.*

sitate fidei donec per Ecclesiam determinatum fuerit quod tenendum (1). » Or nous ne craignons pas d'affirmer qu'aucune preuve ne pouvait mieux démontrer cette proposition que l'autorité des grands Théologiens dont nous parlons.

Pierre Auriol paraît l'avoir compris, car il est heureux de s'appuyer sur les paroles de saint Bernard et de saint Bonaventure pour prouver que son sentiment ne devait pas être censuré. Bien qu'opposés à la Conception Immaculée de Marie, ces deux Docteurs de l'Église s'étaient, en effet, gardés de condamner le sentiment opposé : ils l'avaient considéré comme une opinion libre. Si Pierre Auriol a su profiter de cette concession pour demander la tolérance en faveur de son opinion, comment aurait-il négligé le puissant appui qu'aurait trouvé sa thèse dans l'assentiment des grands Maîtres du XIIIe siècle? Pour nous le silence de Pierre Auriol est encore plus significatif que l'affirmation d'Alvarez Pélage.

Ces deux témoignages, unis à celui de Jean de Ségovie, donnent déjà lieu de croire que les plus illustres commentateurs du Livre des Sentences au XIIIe siècle, partageaient le sentiment de Pierre Lombard sur la Conception de la Très sainte Vierge. Après ces preuves communes abordons les preuves particulières, elles confirmeront pour chacun des quatre Docteurs nommés précédemment, ce que nous venons de démontrer d'une manière générale.

Une remarque qui s'applique aux quatre Docteurs, c'est que tous ont d'abord été opposés à la Conception sans tache de Marie, c'est que tous encore ont consigné cette manière de voir dans leur somme théologique ou dans leurs Commentaires sur le Livre des Sentences. Là-dessus tout le monde est d'accord ; mais quelques-uns prétendent qu'ils ont ensuite changé de sentiment, c'est ce changement de sentiment qu'il convient d'examiner.

— 1° *Sentiment d'Alexandre de Halès.* — Le premier par l'ancienneté est Alexandre de Halès : ce vénérable Docteur doit-il être rangé parmi les partisans de l'Immaculée Conception ? Ceux qui le prétendent appuient leur sentiment sur deux faits importants. Le premier, que Bernardin de Bustis a consigné dans les leçons de son office de l'Imma-

(1) *In proœmio.*

culée Conception, est un véritable prodige opéré en faveur d'Alexandre de Halès, dans le but de le ramener à une manière de voir plus conforme à la vérité sur ce point de Doctrine.

Pendant que le Docteur irréfragable professait à l'Université de Paris il refusait, paraît-il, de suspendre ses leçons, le jour de la Conception de Marie. Or, dans l'une de ces fêtes, il fut pris au milieu de son cours de douleurs si violentes, qu'on le crut en danger de mort. Le fait se renouvela plusieurs années de suite, car Alexandre ne comprit pas tout d'abord l'avertissement du ciel ou du moins ne s'y conforma pas. Mais la répétition du même fait, unie aux instances de ses disciples, finit par vaincre toutes ses résistances. Le Docteur irréfragable s'engagea, par vœu, à composer un traité en faveur de la Conception glorieuse de Marie, si cette divine Mère lui rendait la santé. Cette grâce lui ayant été accordée, il composa, au dire de Bernardin de Bustis, un remarquable traité sur la Conception de Marie : « *Egregium quoddam volumen mellifluæ conceptionis inscripsit* (1).

Ce traité constitue le second fait, et Bernardin de Bustis le signale encore dans son quatrième sermon sur l'Immaculée Conception. Il nous apprend que ce traité d'Alexandre de Halès se trouve à Toulouse, qu'on le montre, retenu par une chaîne, dans le chœur de l'église de la cathédrale de cette ville (2).

Si respectables que soient ces deux faits — auxquels du reste il est facile de répondre, comme nous le verrons bientôt — ils ne nous paraissent pas pouvoir se concilier avec les paroles bien formelles d'Albert-le-Grand et de saint Bonaventure. Or quand il faut choisir entre les témoignages d'auteurs du XVe siècle et ceux d'auteurs contemporains ; quand de plus, ces contemporains sont des hommes comme

(1) *Mariale eximii viri Benardini de Bustis, Ord. S. Francisci, fol. XLIX, Lugduni*, 1525.

(2) « Hæc pia et devota opinio corroboratur per auctoritatem theologi irrefragibilis Alexandri de Ales qui in libro quem de Beata Virgine edidit qui liber est Tholosæ catenatus in choro ecclesiæ cathedralis, probat ipsam Dei genitricem ab originalis peccati vitio præservatam, ubi etiam retractat quidquid contra hoc dixerat in III sentent. dist. III. » (*Idem, ibidem, p. XVI.*)

Albert-le-Grand et saint Bonaventure, il ne saurait y avoir ni doute, ni hésitation : c'est le sentiment de ces derniers qui doit prévaloir. Or que nous disent ces deux grands Docteurs ?

Albert-le-Grand, posant la question selon l'usage alors en vigueur, dit que la Très Sainte Vierge n'a pas été sanctifiée avant son animation. Soutenir le contraire serait, d'après lui, enseigner une hérésie, condamnée par saint Bernard dans sa lettre aux chanoines de Lyon et *par tous les Maîtres de l'Université de Paris* (1). Quand Albert-le-Grand donnait cette solution du haut de sa chaire, Alexandre de Halès était mort depuis cinq ou six ans seulement. Tout le monde sait que ce dernier avait été chancelier de l'Université de Paris, qu'il avait exercé la plus grande influence et sur l'enseignement, et sur l'opinion des Maîtres. Or comment expliquer que sur ce point de la Conception de Marie, où le sentiment d'Alexandre de Halès s'était modifié dans des circonstances merveilleuses, personne, absolument personne ne l'eut partagé, pas même son disciple saint Bonaventure, pas même ses frères, témoins du miracle.

En effet, à l'époque même où Albert-le-Grand s'exprimait d'une manière si défavorable à l'Immaculée Conception, le Frère Bonaventure disait de son côté : aucun de ceux dont il nous a été donné d'entendre les leçons, n'a soutenu la Conception sans tache de Marie. « *Nullus autem invenitur dixisse de his quos audivimus auribus nostris, Virginem Mariam a peccato originali fuisse immunem* (2) ». Le Docteur séraphique savait bien que quelques auteurs avaient enseigné un sentiment opposé, car dans la même question il avait déjà dit en parlant de son opinion : « COMMUNIOR, *inquam, quia* FERE OMNES *illud tenent quod beata Virgo habuit originale* (3) » ; mais il affirme que personne, absolument personne, n'avait enseigné ce sentiment en sa

(1) « Solummodo dicimus quod beata Virgo non fuit sanctificata ante animationem, et qui dicunt oppositum est hæresis condemnata a beato Bernardo in epistola ad Lugdunenses et a magistris omnibus Parisiis. » (*In lib. III sentent., dist.* 3, *art.* 4. — *Solutio.*)

(2) *Opera omnia S. Bonaventuræ, in* 3, *dist.* 3, *p.* 1ª, *quæst.* 2, *Tom III*, *p.* 68. *Quaracchi*, 1887.

(3) *Ibidem, p.* 67.

présence. Or, saint Bonaventure a suivi les leçons d'Alexandre de Halès dans les dernières années de la vie du grand Docteur, au moment, par conséquent, où le fait merveilleux, dont parle Bernardin de Bustis, avait dû se produire. Si ce fait avait eu lieu à l'Université de Paris, si Alexandre de Halès avait composé dans le couvent des Frères Mineurs de cette ville le traité qu'on lui attribue, jamais saint Bonaventure n'aurait pu écrire les paroles que nous venons de citer, jamais non plus il n'aurait embrassé l'opinion opposée au beau privilège de Marie : c'est là pour nous une vérité qui ne laisse aucune place au plus léger doute.

Mais alors, nous dira-t-on, comment expliquez-vous le fait de la guérison miraculeuse et l'existence du traité conservé autrefois dans la cathédrale de Toulouse ? Rien n'est plus facile ; car il n'y a pas eu invention de faits mais seulement confusion : on a attribué à Alexandre de Halès ce qui était arrivé à Alexandre Neckam. Quand on étudie la question avec soin on est vite frappé et de la similitude des faits, et de la manière dont s'est opérée la confusion.

Cet Alexandre Neckam, lisons-nous dans l'histoire de l'Université d'Oxford, était un esprit éminent, bien supérieur à tous ses contemporains par sa grande science ; il était poëte, rétheur, mathématicien, philosophe et théologien (1) ; on peut même lui donner le titre de grammairien, bien que Roger Bacon lui reproche assez souvent ses erreurs grammaticales (2). D'abord chanoine régulier, Alexandre Neckam devint, en 1213, abbé, les uns disent d'Excester, les autres de Cirencester, et mourut dans cette charge en 1227. Or, pendant qu'il enseignait à Oxford il éprouva les étranges douleurs que l'on attribue à Alexandre de Halès ; ces douleurs furent occasionnées par les mêmes motifs, et elles produisirent les mêmes conséquences. Alexandre Neckam changea de sentiment et fit sa rétractation dans un sermon commençant par ces mots *Fiat lux*.

(1) « Eminebat autem eximium Alexandri Nechami ingenium, poetica, rhetorica, mathesi, philosophia, theologia, quid pluribus, omni arte et scientia mirifice supra coætaneos instructi. » (*Historia et antiquitates Universitatis Oxoniensis, lib. I, ann.* 1219, *p.* 62).

(2) *Opus minus.*

Plus tard il composa un traité auquel il donna pour titre ces paroles de l'Écriture, paroles qui se trouvent également en tête du traité attribué à Alexandre de Halès : « *Tota pulchra es amica mea et macula non est in te* ». Pierre Auriol affirme positivement ce dernier fait dans son traité sur l'Immaculée Conception, où nous lisons ce membre de phrase : « *et Alexander Nequam exponens pro ista materia illud verbum : « tota pulchra es et macula non est in te* ». (Cantic. IV) (1) ».

La similitude des faits est donc aussi parfaite que possible : voici maintenant comment la confusion des noms a pu s'opérer. Nous voyons un Frère Mineur, Pierre de Thome, qui vivait vers 1320 ; il composa un magnifique traité sur l'Immaculée Conception, et dans ce traité il cite en faveur de son sentiment un Docteur, qu'il désigne simplement sous le nom d'Alexandre. C'était déjà favoriser, d'une manière bien inconsciente sans doute, mais pourtant réelle, la confusion entre les deux Alexandre, d'autant plus qu'Alexandre de Halès était bien plus célèbre qu'Alexandre Neckam. Un carme, le Père François Martini, fait mieux. Il écrit vers 1390, un traité sur l'Immaculée Conception, et dans ce traité les deux Docteurs deviennent un seul homme qui, sous la plume du Père François Martini, prend le nom de *Magister Alexander de Ales Nequam.*

On le voit, tout était préparé pour attribuer à Alexandre de Halès le traité d'Alexandre Neckam. Aussi, lorsque dans la première moitié du siècle suivant le traité fut retrouvé, on s'accorda généralement à l'attribuer sans la moindre hésitation à Alexandre de Halès. Guillaume Vorrilong fut du nombre ; il assista, peut-on-dire, à la découverte de ce précieux traité. Lorsqu'il écrivait son Commentaire sur les Sentences, il n'y avait pas huit ans qu'un Docteur de l'Ordre l'avait montré à Toulouse aux adversaires de l'Immaculée Conception (2). Alexandre de Halès devint ainsi, malgré les témoignages péremptoires d'Albert-le-Grand et surtout de saint Bonaventure, un défenseur des glorieux priviléges de

(1) *Cap. V.*

(2) « Qui (tractatus) a tholosano Magistro Joanne Garriæ hujus doctore Ordinis, contra nonnullos in Virginem de novo garrientes in universitate tholosana, citra octo annos publice est ostensus ». (*In* 3, *dist.* 3, *quæst.* 1.)

Marie. C'est-là, croyons-nous, une erreur historique qu'il convient d'abandonner.

— 2° *Sentiment de saint Bonaventure.* — Nous venons de voir avec quelle netteté le Docteur séraphique s'était prononcé contre la Conception sans tache de Marie dans son Commentaire sur le Livre des Sentences : malgré cela, on a voulu faire de lui comme d'Alexandre de Halès, un défenseur de la Vierge Immaculée. Trois preuves ont été alléguées dans ce but, mais aucune ne prouve efficacement que saint Bonaventure ne soit pas resté attaché à son premier sentiment. La première est tirée du *Miroir de la Bienheureuse Vierge Marie.* Comme cet ouvrage est, selon toute probabilité, faussement attribué à saint Bonaventure, cette preuve ne saurait avoir aucune valeur.

La source d'où est tirée la seconde preuve, n'est pas beaucoup plus sûre. C'est un sermon sur l'Assomption de la Très Sainte Vierge, dont l'authenticité a déjà été contestée par le Père Ange Rocca, dans l'édition vaticane des œuvres du séraphique Docteur. Il est vrai que l'archevêque d'Armagh, Hugues Cavellus, s'est élevé avec force contre ce jugement (1) ; mais son opposition n'a pas empêché les nouveaux éditeurs des œuvres de saint Bonaventure de le regarder comme fondé. Sans vouloir se prononcer de suite, ils ont promis d'examiner ce doute en son lieu (2).

La dernière preuve est déduite d'un décret du Chapitre Général, tenu à Pise en 1263, sous le Généralat de Frère Bonaventure. Ce décret ordonnait de célébrer dans tout l'Ordre la fête de la Conception de la Bienheureuse Vierge

(1) « Angelus Roca posuit notam marginalem ad hunc sermonem, quod non est D. Bonaventuræ, quia (inquit) oppositum tenuit in Sententiis. Sed ipse notam levitatis non effugit, quod sine ulla vel apparenti ratione, neget hunc sermonem esse D. Bonaventuræ, cum habeatur in omnibus editionibus ejus, et stylus, vel ipso Roca attestante, sit plane idem, vel ullus ante eum de hac re dubitavit ». (*Rosarium Beatæ Mariæ seu appendix ad quæst.* 1, *dist.* 3, *de Immaculata Conceptione Mariæ. Testimonia XIII sæculi*).

(2) « Nec ipse sermo de B. M. Virgine, cujus insigne testimonium vulgo citatur, est certo genuinus, immo jam curatores vaticanæ editionis ad marginem inter alia scripserunt : « Sermonem hunc B. Bonaventuræ non esse, omnino fatendum est », sed de his scriptis suo loco, Deo dante, disquisitio instituetur. » (*Opera omnia S. Bonaventuræ, in* 3. *dist.*, 3,*p.* 1ª, *quæst.* 2. *Scholion. Tom. III Quaracchi, p.* 69).

Marie, d'où on infère que le séraphique Docteur avait dû abandonner son premier sentiment.

Pour que cette déduction fut rigoureuse, il faudrait prouver, premièrement, que ce décret a été porté à l'instigation ou du moins conformément au vœu du Ministre Général, secondement, que la célébration de cette fête entraînait nécessairement la croyance à la préservation du péché originel. Or, il est aussi difficile de prouver l'existence de la première condition qu'il est facile de montrer que la célébration de la fête de la Conception n'impliquait nullement la croyance à la préservation de tout péché. La célébration de cette fête ne constituait qu'une objection que les partisans de la tache originelle en Marie étaient loin de regarder comme insoluble.

Les nouveaux éditeurs des œuvres de saint Bonaventure donnent la réponse de saint Thomas à cette objection (1). Pour nous, nous préférons demander à Richard de Middletown la solution de cette difficulté, voici comment il répondait à l'objection que l'on tirait de la fête de la Conception, fête qui se célébrait alors dans tout l'Ordre. « *Ad tertium dicendum, quod conceptio naturæ humanæ B. Virginis, non carnis tantum, solemnizatur non habendo respectum ad illud momentum quo ejus anima peccatum originale habuit, sed ad sanctificationem per quam ab originali peccato mundata fuit, quod eodem die cito post constitutionem naturæ ejus pie creditur esse factum* (2) ».

Richard de Middletown pensait donc que la Très Sainte Vierge avait été conçue avec la tache originelle, mais il inclinait à croire que la purification avait suivi de bien près la souillure, puisqu'elle s'était effectuée le jour même de sa Conception. Le sentiment exprimé ici par Richard est le sentiment de ses contemporains. Si les Docteurs de l'Université de Paris, ne savaient point encore concilier la loi générale, qui fait de tous les hommes à l'origine des enfants de colère (3), avec l'exemption que réclamait la dignité de Mère de Dieu; tous avaient déjà compris que Marie n'avait pas dû rester longtemps sous la loi du péché.

(1) *Ibidem.*
(2) *In* 3, *dist.* 3, *art* 1, *quæst.* 1, *ad* 3um.
(3) « Eramus natura filii iræ sicut et cæteri ». (*Ephes. II et Rom. V.*)

Voici, par exemple, Pierre de Tarentaise, qui devint pape sous le nom d'Innocent V, il se demande quand la Bienheureuse Vierge a été sanctifiée. Cette sanctification, répond-il, a pu se produire ou avant l'animation, ou au moment même de l'animation, ou peu après, ou enfin longtemps après. Il repousse la première hypothèse, comme impossible; la seconde, comme contraire à la rédemption de tous les hommes par Jésus-Christ ; la quatrième comme peu convenable à l'incomparable sainteté de la Mère de Dieu, « *quia non convenit tantæ sanctitati ut diu morata fuerit in peccato* » ; mais il adopte la troisième. D'après lui, la sanctification a été opérée le jour même de sa Conception, ou dans l'heure qui l'a suivie, mais non au même moment. « *Tertius vero videtur conveniens et pie credibilis (licet de scriptura non habeatur), ut cito post animationem, vel ipsa die, vel hora (quamvis non ipso momento) fuerit sanctificata* (1) ».

Henri de Gand va plus loin encore. Une heure, quelques minutes sous l'empire de Satan lui paraissent trop déroger à la dignité de Marie, il se contente du moment ou de l'instant repoussé par Pierre de Tarentaise. « *Nec exponat aliquis illud quod dicit Augustinus :* MOX ET SUBITO *sic, id est post breve tempus in quo fuit in originali peccato. Hoc enim non videtur mihi pium sentire de Virgine, sed natura potuit sustinere, quod solum per momentum in originali fuerit* (2). » Dans les raisonnements qu'il propose en faveur de son sentiment, Henri de Gand évoque déjà tous les principes sur lequels Duns Scot s'appuiera bientôt, non plus seulement pour abréger la durée de la souillure ou la réduire à un instant, mais pour en prouver la préservation (3).

Comme on le voit, la célébration de la fête de la Conception, privée pour longtemps encore de son qualificatif d'*Immaculée*, n'impliquait nullement alors la préservation de toute souillure : elle pouvait avoir sa raison d'être dans une très prompte sanctification de Marie. La Mère de Dieu, en effet, n'aurait pas attendu des mois, comme quelques saints, pour

(1) *Commentaria in quatuor libros Sententiarum, in* 3, *dist.* 3, *quæst.* 1, *art.* 1. *Tom. III, p.* 18. *Tolosæ*, 1652.
(2) *Quodlibetum XV, quæst. XIII.*
(3) *Ibidem. Responsio ad quæstionem.*

être purifiée de la tache originelle, sa santification se serait effectuée quelques instants après l'union de son âme avec son corps. Par conséquent l'établissement de cette fête dans l'Ordre ne donne pas une preuve décisive à ceux qui prétendent que saint Bonaventure renonça, par le fait même, au sentiment qu'il avait exprimé dans son Commentaire sur le livre des Sentences. Aussi nous adhérons pleinement à ces paroles des nouveaux éditeurs de ses œuvres : « *Nec hucusque constat, quod hanc opinionem postea revera retractaverit, quidquid in contrarium a nonnullis scriptum sit* (1). »

— 3° *Sentiment de Richard de Middletown.* — Le seul témoignage favorable à une rétractation de Richard de Middletown est tiré d'un traité qu'il aurait composé sur l'*Ave Maria.* Or Sbaraléa, dans son *Supplément aux Écrivains de l'Ordre par Wadding*, montre que cette preuve est dénuée de toute valeur. Il faut donc se contenter de l'opinion clairement exprimée dans le Commentaire sur les Sentences, et renoncer à classer ce Docteur parmi les défenseurs de l'Immaculée Conception.

— 4° *Sentiment de saint Thomas.* — Il ne nous reste plus à examiner que le sentiment de saint Thomas. Outre que cet examen offre des difficultés, il n'est pas sans présenter quelque danger. Nous nous souvenons encore de ce que valut à l'un de nos Pères de Savoie. cette simple assertion que saint Thomas avait été opposé à la pieuse croyance. Dans une lettre, publiée par le journal *l'Univers*, le regretté Mgr Lachat crut devoir intervenir pour sauvegarder les droits de la vérité et l'honneur du Docteur angélique. D'après lui il n'était plus permis de classer saint Thomas parmi les adversaires de l'Immaculée Conception.

Il est fort possible que la question en soit arrivée là aujourd'hui, mais il fut un temps où l'on était loin de penser ainsi. Il est vrai qu'alors, non-seulement la question n'était pas jugée par une définition de l'Église, mais ni les Papes, ni les Universités, ni les Docteurs n'avaient pris parti en faveur de la Conception sans tache de Marie. C'était le temps, par conséquent, où les sentiments opposés formaient

(1) *Opera omnia S. Bonaventuræ, in* 3, *dist.* 3. *p.* 1ª, *art.* 1, *quæst.* 2. *Scholion. Tom. III, p.* 69.

de véritables opinions que chacun pouvait suivre ou défendre en toute liberté, selon les attraits de son cœur et les lumières de son intelligence. C'était le temps aussi, croyons-nous, où toute considération extrinsèque influait le moins sur l'interprétation du sentiment de tel ou tel Docteur : or à cette époque, bien éloignée il est vrai, les écrits de saint Thomas n'offraient point les arguments péremptoires qu'on veut y découvrir aujourd'hui.

Nous demandons à bien déterminer la durée de cette époque, où le sentiment de saint Thomas servait indifféremment à défendre ou à combattre la Conception Immaculée de Marie. Nous dirons ensuite sur quels textes s'appuyaient ceux qui alors plaçaient le Docteur angélique dans l'un ou l'autre camp. Ce n'est donc pas un sentiment nouveau que nous voulons émettre sur cette question ; nous désirons tout simplement rappeler l'opinion de ceux qui, à tous les points de vue, ont été mieux placés pour bien juger.

Dans une dissertation de Monsieur l'abbé François Lachat, où il recherche comme nous quel a été le vrai sentiment de saint Thomas sur la Conception de Marie, nous trouvons une preuve qui étend d'une manière démesurée l'époque de pleine liberté dont nous parlons. Cette époque, d'après lui, devrait s'étendre jusqu'au XVIe siècle, peut-être même jusqu'au XVIIe siècle. Comme il importe de voir sur quels anachronismes reposent certains arguments, nous allons le citer intégralement.

« 2° Saint Thomas, dit-il, *In Galat.*, cap. III, lect. 6, excepte la sainte Vierge des femmes qui ont contracté le péché originel. Cinq éditions de cet ouvrage ont été données de 1525 à 1555 : quatre à Paris, 1525, 1529, 1532 et 1541 ; puis une à Venise, 1555. Ces cinq éditions, « purgées de plusieurs fautes par la collation des plus anciens manuscrits » disent les titres, portent à l'endroit que nous venons d'indiquer : « Bien qu'il ait daigné se faire malédiction pour nous, le Christ est le seul et l'unique qui ne soit pas soumis à la malédiction du péché. C'est de là qu'il est dit dans le *Psaume* : « Je suis le seul jusqu'à ce que je passe; » de même : « Il n'y en a point qui fasse le bien, il n'y en a pas un seul ; » et *Eccl.*, VII, 29 : « Entre mille hommes j'en ai trouvé un seul » savoir Jésus-Christ, qui est sans péché ; « mais de toutes les femmes je n'en ai pas trouvé

une seule » qui n'ait quelque péché, du moins le péché originel ou le péché actuel. On excepte la Vierge très-digne de louanges, la très pure Marie qui fut exempte de tout péché, du péché originel et du péché véniel : « *excipitur purissima et omni laude dignissima V. Maria, quæ a peccato immunis fuit, originali et veniali.* »

« Les quatres premières éditions qui renferment ce passage, celles de Paris, se succédèrent rapidement, dans l'intervalle de 13 ans, paraissant 3, 4, et 6 ans les unes après les autres ; elles se répandirent donc au loin, en Espagne, en Angleterre, en Allemagne comme en France, et bientôt après, l'édition de Venise fut entre les mains de tous les savants de la Péninsule. Et lorsque parurent ces publications, la question sur l'état primordial de la sainte Vierge agitait l'Europe entière, divisant les Universités, les Chapitres, les Ordres monastiques et pour ainsi dire les Églises ; les religieux, les professeurs, les prélats, retirés dans les bibliothèques, cherchaient partout des preuves, partout des réfutations ; la réponse du jour succédait à l'argument de la veille, toute assertion douteuse était soumise à l'examen de la science et toute allégation fausse convaincue de mensonge. Au milieu de cette lutte qui passionnait tous les esprits, dans ces temps de patientes recherches et de longues études, voire même de critique (n'en déplaise aux Voltairiens de toute sorte), quand la maladresse apportait un texte altéré par les copistes ou par la mauvaise foi, d'unanimes réclamations descendaient des chaires publiques et s'élevaient en même temps du fond des monastères. Eh bien, voilà que cinq éditions répandues dans le monde catholique produisent à la lumière un témoignage des plus formels, une déclaration péremptoire que l'on attribue au prince de l'École, au Docteur angélique, à la plus grande autorité dans la science divine ; et pas une Université ne dévoile l'interpolation, pas un adversaire de l'Immaculée Conception ne proteste contre la fraude, pas une voix ne dénonce les faussaires à l'animadversion publique ! Donc le passage qui proclame la pureté perpétuelle de la Vierge se trouvait dans les manuscrits, donc il est sorti de la bouche de saint Thomas, donc il est authentique (1). »

(1) *Somme théologique de saint Thomas d'Aquin, traduite en français et annotée par Fr. Luchat, 3e édition. Tom. VI, p.* 133-134. *L. Vivès,* 1874.

Ne semblerait-il pas, d'après cette preuve, qu'au milieu du XVIe siècle, la lutte, au sujet de la Conception Immaculée, était acharnée, les combattants de force à peu près égale, l'issue du combat tout-à-fait indécise ? Or l'histoire vraie nous apprend que la situation respective des deux camps était tout autre. Citons quelques faits absolument certains.

Jean de Montson, à la fin du XVe siècle, attribuait à l'envie et à la haine la condamnation de ses propositions dont plusieurs avaient trait à la Conception de la Vierge Immaculée. Or que lui répond Pierre d'Ailly ? Que son assertion ne saurait être vraie, car ses propositions ont pour adversaires plusieurs milliers de membres de l'Université de Paris, dont la plupart sont Docteurs et Bacheliers en Théologie, l'évêque, le chapitre, le clergé et le peuple du diocèse de Paris, tous les Ordres mendiants de cette ville à l'exception d'un seul. Pierre d'Ailly va même plus loin car il ajoute : « *Sunt postremo in hac concordia plurium civitatum, Universitatum et Collegiorum consensus. Et generaliter idipsum pene omnes sentire videntur ad quos hujus causæ notitia propalatur* (1). »

On peut juger déjà des progrès qu'avait fait, avant la fin du XIVe siècle, l'opinion favorable à la Conception Immaculée de Marie. Ces progrès furent tels, au siècle suivant, que le Concile de Bâle songea à une définition et porta un décret dans ce sens. Si le caractère schismatique du conciliabule de Bâle a enlevé à ce décret sa valeur dogmatique, il n'a pu lui enlever sa valeur historique. Il est vrai de dire que, dès l'année 1435, de graves Théologiens jugeaient la question capable d'être définie. Ce fait n'a rien qui surprenne puisque 50 ans plus tard Bernardin de Bustis pouvait écrire ces paroles : Ceux qui pensent comme nous sont bien plus nombreux que ceux qui pensent autrement. Notre sentiment est d'abord celui du pape, des cardinaux et de la curie romaine ; c'est ensuite le sentiment des évêques, des prêtres, puis des abbés et de tous les dignitaires écclésiastiques ; c'est encore le sentiment de la plupart des Ordres religieux, comme des Bénedictins, des Chanoines réguliers, des Ermites de saint Augustin, des Carmes, des Servites, des Frères Mineurs, en un mot, c'est le sentiment général dans

(1) Duplessis d'Argentré. *Collectio Judiciorum. Tom.* I, *p.* 2^a, *p.* 73.

les Ordres religieux, à une très petite exception près, qu'il est inutile de désigner plus clairement ; c'est enfin le sentiment de tous les fidèles de l'Église (1).

Nous imiterons la réserve de Bernardin de Bustis et nous ne rechercherons pas quels étaient ceux qui se trouvaient dans le camp opposé. Nous éviterons même d'intervenir dans le débat soulevé entre Mgr Malou et le Révérend Père Rouard de Card (2), bien que les paroles de Pierre d'Ailly et de Bernardin de Bustis nous en fournissent une occasion toute naturelle. Nous aimons mieux demander à un adversaire de l'Immaculée Conception de venir confirmer, à sa manière les paroles de Bernardin de Bustis.

« Le Cardinal Cajétan, dit le Père Rouard de Card, fut chargé par le Pape Léon X, pendant le cinquième Concile de Latran, d'examiner la question de l'Immaculée Conception. Il le fit, en 1514, dans un traité célèbre présenté au Souverain Pontife (3). »

« Votre grandeur (Mgr Malou) reconnaît que le « savant Cardinal y donna son avis avec une grande impartialité...; qu'il déclara que personne n'avait le droit de taxer d'hérésie l'opinion favorable à l'Immaculée Conception, et avoua, entre autres choses, que *la plupart des Docteurs catholiques soutenaient alors la pieuse croyance* (4) ». Voilà ce qu'en 1514, reconnaissait un adversaire de la Conception Immaculée de Marie.

(1) « Ut Christi fideles et devoti stabiles in devotione Virginis permaneant, dico illud IV *Reg.* VI : « Plures sunt nobiscum quam contra nos. » Hanc enim opinionem tenet primo caput Ecclesiæ, summus Pontifex cum Cardinalibus et Curiæ Romanæ... Idipsum omnes confitentur episcopi et sacerdotes catholici et fideles. Id abbates et quicumque ecclesiastica dignitate decorati : Id ordo sancti Benedicti et Canonici Regulares: Id ordo Heremitarum sancti Augustini atque ordo Carmelitarum atque Servorum: id Ordo Fratrum Minorum, et ut breviter concludam : id tenent quasi omnes cujuscumque alterius religionis paucis exceptis quos exprimere non est opus : Id tenet et credit tota fidelium unitas. » (*Mariale eximii Viri Bernardini de Bustis. Prima pars, Sermo III, de Conceptione Mariæ, p.* 14. *Lugduni*, 1525.)

(2) *L'Ordre des Frères Prêcheurs et l'Immaculée Conception de la Très Sainte Vierge. Paris*, 1864.

(3) *Tractatus de Concep. B. M. V. ad Leonem X. P. M. in quinque capita divisus. Romæ*, 1515. — *Inter opuscula Card. Cajetani. Tom. II, p.* 99, *edit. Venet.*, 1593.

(4) *L'Ordre des Frères-Prêcheurs et l'Immaculée Conception, p*, 33.

Nous ne sommes pas encore arrivé aux fameuses dates des éditions sur lesquelles s'appuie M. François Lachat : et pourtant déjà un Concile avait voulu définir la pieuse croyance ; l'Université de Paris imposait l'obligation de la défendre à tous ceux qui aspiraient à prendre ses grades ; les dignitaires ecclésiastiques, presque tous les Ordres religieux, la plupart des Docteurs, l'immense majorité du peuple chrétien l'admettaient et la défendaient. Dans ces conditions nous nous demandons quelle valeur peut avoir l'argument de M. François Lachat. S'il peut prouver quelque chose, ce n'est certes pas ce que prétend son auteur : il prouverait bien plutôt tout le contraire. En 1525, en effet, la lutte était si inégale, le succès final si peu douteux, que le sauvetage devenait comme un acte de charité. Quand une galère est menacée de naufrage ne cherche-t-on pas à sauver ce qu'elle contient de plus précieux. Or au XVIe siècle, et même à la fin du XVe siècle, les adversaires de la Conception Immaculée de Marie étaient sérieusement menacés de faire naufrage. Quoi de plus naturel alors que de chercher à sauver les grands Docteurs du XIIIe siècle, à leur épargner les conséquences fâcheuses d'une lutte qu'ils n'avaient pas prévue et à laquelle ils prenaient part comme malgré eux ?

Nous eussions volontiers laissé accomplir cet acte de charité, si l'honneur de Duns Scot n'avait eu à en souffrir. C'est pour lui que nous avons cherché à rétablir les vrais sentiments d'Alexandre de Halès, de saint Bonaventure et de Richard de Middletown. C'est encore pour lui que nous devons demander aux témoignages antérieurs au XVIe siècle quel a été le vrai sentiment du Docteur angélique.

Il est à remarquer que les disciples, les grands admirateurs de saint Thomas, pendant la dernière moitié du XIIIe siècle, sont opposés au privilège de la Conception Immaculée. Qu'il nous suffise de nommer Hervé, Ulrich de Strasbourg (1), Pierre de Tarentaise et Gilles de Rome (2), qui mourut en 1290.

(1) « Quapropter Matrem Christi omni laude dignissimam, credimus *subito* post animationem, id est, animæ infusionem, esse sanctificatam. » (*B. Dionys. Carthus.*, *in* 3, *dist.* 3, *quæst.* 1, *p.* 38. *Colon.* 1535.)

(2) *Quodlibetum*, *VI*, *quæst.* 20.

Quelques uns d'entre eux, comme Pierre de Tarentaise, ne posent même pas nettement la question. Ainsi ce dernier se demande : 1° si la chair de Marie a été sanctifiée avant son union avec l'âme ; 2° si l'âme a été sanctifiée avant la naissance de la Vierge ; 3° quels ont été les effets de cette sanctification (1). Or comment admettre que des hommes, qui professaient un si grand respect, une si vive admiration pour le Docteur angélique, se soient permis, non-seulement de ne pas embrasser son sentiment, mais encore de n'en tenir aucun compte dans l'exposé de la question ? Il faudrait pourtant en venir là si on admettait que saint Thomas a enseigné l'Immaculée Conception.

Le premier qui, à notre connaissance, laisse supposer que le Docteur angélique n'a peut-être pas toujours, et en toutes circonstances, soutenu le sentiment contraire à l'Immaculée Conception, c'est le Franciscain Alvarez Pélage. Dans le texte que nous avons cité il nomme bien saint Thomas parmi les adversaires de la Conception sans tache, mais avec une réserve qui ne laisse pas que de donner à réfléchir. Tandis qu'il nomme d'une manière absolue Alexandre de Halès, frère Bonaventure et Richard de Middletown, il ajoute cette restriction pour saint Thomas : dans le second et dans le quatrième Livre des Sentences, « *Thomas in suo quarto et secundo* ». Ne donnerait-il pas à entendre par là, que le Docteur angélique a enseigné l'opposé dans d'autres endroits ? C'est précisément là ce que des faits postérieurs nous apprennent.

Si, en effet, on se reporte à la célèbre discussion, qui eut lieu, en 1387, entre Jean de Montson et l'Université de Paris, il devient bientôt évident à quiconque étudie les faits sans parti pris, que des deux côtés saint Thomas était regardé comme opposé au privilège de Marie. Mais il devient non moins évident que cette opposition ne s'était pas manifestée partout et toujours dans ses écrits.

Jamais peut-être occasion plus favorable ne s'est présentée pour étudier à fond l'opinion du Docteur angélique. Un

(1) « Quæritur primo, an sanctificata fuerit caro ejus ante animæ infusionem. Secundo, utrum ejus anima ante nativitatem. Tercio, quis fuerit effectus sanctificationis illius ». (*In* 3. *dist.* 32, *quæst.* 11, *art.* 1. *De sanctificatione B. Virginis in utero. Tom. III, p.* 17. *Tolosæ*, 1652).

siècle seulement s'était écoulé depuis la mort du Saint : on pouvait donc avoir entre les mains les manuscrits les plus fidèles. De plus, les prétentions de Jean de Montson obligeaient ses adversaires à examiner sérieusement quel avait été le sentiment du Docteur angélique sur ce point. Que prétendait, en effet, Jean de Montson ? Il prétendait soutenir en tout, et particulièrement sur la Conception de Marie, les opinions de l'Ange de l'École ; il prétendait de plus que la Doctrine du saint Docteur ayant été déclarée véridique et catholique par Urbain V, puis recommandée par l'évêque de Paris, en 1324, l'Université ne pouvait censurer des opinions tirées de cette Doctrine.

Si saint Thomas a réellement enseigné la Conception Immaculée de Marie, Pierre d'Ailly a été d'une maladresse insigne dans son plaidoyer d'Avignon. Car au lieu de confondre Jean de Montson en lui montrant qu'il est condamné par saint Thomas lui-même, il se contente de prouver que les propositions condamnées ne sont point tirées de la Doctrine du Docteur angélique. « *Manifeste probabitur quod prædictæ erroneæ conclusiones non trahuntur ex Doctrina sancti Thomæ, sed magis contrariantur eidem* (1) ». Voici comment il procède :

Tout d'abord Pierre d'Ailly affirme que rien dans la question présente ne porte atteinte à l'honneur et au respect dus à saint Thomas et à sa Doctrine (2). Il conteste ensuite la légitimité des déductions que Jean de Montson prétendait tirer des approbations dont avait été honorée la Doctrine du Docteur angélique. Parce que la Doctrine de quelqu'un a été louée et recommandée d'une manière générale, cela ne prouve nullement, dit Pierre d'Ailly, qu'elle ne renferme aucune erreur. A l'appui de son assertion il apporte des raisons, des exemples et des faits (3).

(1) *Collectio Judiciorum. Tom. I, pars 2ª, p. 72.*

(2) *Idem, ibidem, p. 70.*

(3) Entre autres faits Pierre d'Ailly cite les opinions de saint Thomas sur le principe d'individuation et l'unité de forme dans l'homme, que l'Université avait condamnées. Voici comment il parle des conséquences de cette dernière opinion : « Unde ultro sequitur quod caro mortua nunquam fuit viva et quod corpora sanctorum mortuorum nunquam fuerunt corpora viventium, nec corpus Christi, quod fuit vulneratum in cruce, jacuit in sepulchro, quæ omnia absurda sunt ». (*Idem, ibidem, p. 83*).

Pierre d'Ailly, poursuivant sa démonstration, montre toute la distance qui sépare Jean de Montson de ceux qui, comme saint Bernard, ont été opposés au privilège de Marie. Ceux-ci ont, il est vrai, enseigné le sentiment de Jean de Montson ; mais ils se sont bien gardés de taxer d'erreur contre la Foi l'opinion opposée. A ce sujet Pierre d'Ailly allègue le témoignage de saint Bonaventure des écrits duquel il dit : « *Cujus opera pro causa fidei in archivo prope sunt recondita, ut quidam dicunt tanquam fidei catholicæ utilia* (1) ».

Parce que Jean de Montson n'a pas imité cette réserve de saint Bernard et des autres, il s'est d'abord attiré les justes sévérités de l'Université, il s'est de plus rendu coupable de l'acte qu'il reproche si amèrement aux Docteurs de l'Université de Paris. Un des griefs de Jean de Montson était, en effet, la condamnation par l'Université d'une opinion qu'il disait être l'opinion de saint Thomas. Or, Pierre d'Ailly montre à Jean de Montson, que, lui aussi, s'est permis de condamner une opinion de saint Thomas, et d'indiquer clairement par là que sa Doctrine contient des erreurs. C'est précisément la question de la Conception de Marie, qui fournit à Pierre d'Ailly les éléments de sa démonstration.

Il est très vrai, dit Pierre d'Ailly, qu'au livre deuxième et quatrième des Sentences, le Docteur angélique soutient que le Christ seul a été conçu sans contracter le péché originel, mais au livre premier il lui associe par privilège la Vierge Marie. Or, Jean de Montson affirme que cette seconde assertion est formellement contre la Foi : il doit donc admettre nécessairement que, sur ce point, du moins la Doctrine de saint Thomas contient une erreur contre la Foi (2). Cette conséquence inspirait de l'horreur à Jean de Montson, et il ne pouvait se résigner à l'entendre affirmer de n'importe quel autre sujet. « *Item ipsemet S. Thomas* 1 *sentent., dist.*

(1) *Collectio Judiciorum. Tom. I, p.* 2ª, *p.* 110.

(2) « Tertium exemplum potest poni quia in 2. sentent. et similiter in 4. tenet quod omnis homo præter Christum concipitur in peccato originali sicut supra dictum est. Et tamen pars adversa, contra quam agimus asserit secundum esse expresse, imo expressissime contra fidem. Et ideo habet concedere quod Doctrina S. Thomæ in hac parte est in fide erronea ». (*Collectio Judiciorum. Tom. I, p.* 2ª, *p.* 119).

44, *art.* 3, *in resp. ad* 3 *argum., dicit* : ET TALIS FUIT PURITAS B. VIRGINIS QUÆ A PECCATO ORIGINALI ET ACTUALI IMMUNIS FUIT. *Et per consequens S. Thomas asserit expresse contra fidem, quod tamen pars adversa in alia materia abhorret audire* (2). »

Jean de Montson avait dû prévoir la difficulté que présentait ce texte du premier livre des Sentences et proposer une explication. La réponse de Pierre d'Ailly nous inclinerait à croire qu'on y attachait peu d'importance, parce qu'au livre troisième, lorsque saint Thomas traite la question *ex professo*, il admet la tache originelle en Marie. Cette explication n'est pas du goût de Pierre d'Ailly, car il dit : « *Nec valet, si dicatur, quod alibi asserit oppositum, scilicet in* 3 *Sentent., dist.* 3, *in solutione primæ quæstionis, ubi concludit, quod B. Virgo in peccato originali concepta fuit. Hoc enim eum non excusat, sed solum sequitur quod in doctrina sua contradictoria asserit et in materia fidei, et ideo quod alterum contradictorium sit contra Fidem* (1) ».

Voilà le dernier mot de Pierre d'Ailly sur ce point de Doctrine ; les ouvrages théologiques de saint Thomas contiennent des textes contradictoires. Ce jugement a été généralement admis, mais on en a tiré des conséquences diverses. Les uns, ayant remarqué que saint Thomas est opposé à la Conception Immaculée lorsqu'il traite la question *ex professo*, ont rangé le Docteur angélique parmi les adversaires du beau privilège de Marie. Les autres, frappés surtout du caractère contradictoire de ces textes, ont cherché à dirimer la question par les autres ouvrages du saint Docteur. De ce nombre est Jean de Ségovie ; il pense que le Saint changea de sentiment à la fin de sa vie, parce qu'il se montre favorable à la Conception Immaculée dans son exposition de la *Salutation Angélique*, qui est un de ses derniers ouvrages (3).

Tous n'ont cependant point admis le jugement de Pierre d'Ailly. « Il est difficile de persuader, dit le Père Spada, que l'Ange de l'École soit grossièrement tombé dans une con-

(1) *Idem, ibidem. p.* 131.
(2) *Idem, ibidem. p.* 107.
(3) *Allegatio quarta, p.* 119-123. — *Allegatio septima, p.* 376.

tradiction honteuse en traitant les questions théologiques. » Il doit donc y avoir accord et harmonie dans la Doctrine de saint Thomas sur la Conception de Marie. Si cet accord n'existe pas, c'est que ces ouvrages ont été interpolés, disent les uns, avec le Cardinal Célestin Sfondrate (1) ; c'est bien plutôt parce que ces écrits ont été mal compris et mal interprétés, disent les autres, avec le Révérend Père Spada, procureur général de l'Ordre des Frères Prêcheurs (2). L'ouvrage de ce docte religieux est-il parvenu à dissiper tous les doutes ? Nous ne le pensons pas. Nous n'en voulons pour preuve que les réflexions suivantes inspirées au R. Père Monsabré par le travail du Révérend Père Spada.

Après l'avoir analysé avec soin, il ajoute sous forme de conclusion. « Que conclure de cette controverse ? 1° Que le R. P. Spada est doué d'une merveilleuse érudition et d'un immense talent de dialecticien et de critique. 2° Qu'il a raison contre cette affirmation excessive de Mgr Malou que « l'ensemble des principes de l'angélique Docteur conduit à la négation du privilège de l'Immaculée Conception ». Mais on peut répondre à l'éminent controversiste que ses distinctions et explications s'appliquent malaisément à certains textes de saint Thomas, qu'il n'aborde pas de front. Saint Thomas dit en effet que « tous doivent être rachetés par le Christ. Or, cela ne se pourrait pas s'il se trouvait une *seule âme* qui n'eût jamais été *infectée* du péché originel ; c'est pourquoi cela n'a été accordé, ni à la Bienheureuse Vierge, ni à aucun autre, excepté au Christ. *Omnibus convenit redimi per ipsum. Hoc autem esse non potest, si* ALIA ANIMA *inveniretur quæ numquam originali fuisset* INFECTA *et ideo, nec B. Virgini nec alicui præter Christum hoc concessum fuit* ». *(III, Sent., dist.* 3, *q.* 1, *art.* 1, *q.* 2*)*. Le saint Docteur dit encore : « Si *l'âme* de la sainte Vierge n'avait jamais été *souillée* de la *contagion* du péché originel, cela dérogerait à la dignité du Christ, en tant qu'il est l'univer-

(1) *Innocentia vindicata, in qua gravissimis argumentis ex S. Thoma petitis, ostenditur, angelicum Doctorem pro Immaculata Conceptione Deiparæ sensisse et scripsisse*, 1698.

(2) *Animadversiones quas proponit P. F. Marianus Spada in opus Illustr. et Reverend. D. J.-B. Malou. Romæ*, 1862. Cet ouvrage a été traduit en français par le R. P. Sicard avec ce titre : *Saint Thomas et l'Immaculée Conception. Paris, Poussielgue*, 1862.

sel sauveur de tous les hommes. *Si nunquam* ANIMA *Virginis fuisset* CONTAGIO *originalis peccati* INQUINATA, *hoc derogaret dignitati Christi, secundum quam est universalis omnium salvator* ». (*Summ. Theol. III p. quæst.* 27, *art.* 2, *ad* 2). Sans doute ces expressions *être conçu dans le péché originel, être soumis au péché originel, contracter le péché originel,* sont suffisamment expliquées par l'idée de *dette ;* mais ces expressions *infection* et *souillure de l'âme* ne se peuvent dire que de la coulpe. En outre, l'angélique Docteur nous enseigne que le *fomes peccati* résultant de la souillure originelle n'a pas été éteint quant à son essence, mais seulement lié. (*Loc. cit. art.* 3). D'après l'énoncé et la tournure de son 6e article (q. 27) : *Utrum* SIC *sanctificari fuerit* PROPRIUM *beatæ Virgini* ? Il met la Très sainte Vierge dans la même classe que les présanctifiés Jean Baptiste et Jérémie, tout en lui accordant une plus grande grâce de sanctification. Ne semble-t-il pas écarter par là le privilège de l'Immaculée Conception ? Uniquement préoccupé de l'unité de son plan de la rédemption, il oublie sans doute, dans un enseignement ultérieur, son premier enseignement, ou il n'en tient pas compte. Si la pensée est la même dans la *Somme* que dans le Commentaire du premier Livre des *Sentences*, comment croire que ce grand ami de la clarté et de la précision ait négligé de faire ressortir cet accord par les distinctions faciles de *dette* et *coulpe*, de *postériorité de nature* et de *postériorité de temps?* Comment croire que l'enseignement d'un si grand nombre de disciples n'ait été qu'une longue et grossière méprise (1) ? »

Il nous sera bien permis, après cet illustre enfant de saint Dominique, de ne pas regarder la question comme dirimée. Nous voulons bien admettre que saint Thomas soit favorable à l'Immaculée Conception, par les principes de sa Doctrine et par plusieurs textes formels tirés de ses divers écrits ; mais nous ne pouvons concéder qu'il ait soutenu ce sentiment lorsqu'il a traité cette question *ex professo*, soit dans son Commentaire sur le Livre des Sentences, soit dans sa Somme théologique. Dans ces diverses circonstances saint Thomas a été, croyons-nous, opposé à la

(1) *Exposition du Dogme catholique. Préparation à l'Incarnation. Carême* 1877, *p.* 398-400.

Conception Immaculée. Or ce point suffit à notre thèse, qui est de prouver cette simple proposition : Duns Scot a été sinon le premier, du moins l'un des premiers des grands Docteurs du XIIIe siècle, à enseigner publiquement à l'Université de Paris la préservation de toute souillure dans la Conception de la Mère de Dieu.

Nous avons, en effet, tour à tour appelé en témoignage Albert-le-Grand, Alexandre de Halès, saint Bonaventure, saint Thomas, Pierre de Tarentaise, Ulrich de Strasbourg, Richard de Middletown, Henri de Gand, et Gilles de Rome; et tous ont déposé contre la Conception Immaculée. Un seul fait exception, c'est le frère Guillaume Ware, le Maître de Duns Scot. Il est certain que ce docte franciscain était favorable au beau privilège de Marie et qu'il l'enseigna à Oxford : il est encore certain qu'il professa à Paris avant le Docteur subtil; mais eut-il l'occasion d'enseigner son sentiment dans cette dernière Université? Nous l'ignorons. Cette incertitude suffit pour nous empêcher d'affirmer, d'une manière absolue, que Duns Scot a été le premier des commentateurs de Pierre Lombard à rompre avec l'enseignement du Maître des Sentences dans la célèbre Université de Paris. Nous nous contenterons donc de dire, avec Guillaume Vorrilong, que Scot a été seulement un des premiers qui ont frayé la voie et manifesté la vérité sur ce point de Doctrine « *qui de primis hujus almæ Universitatis Doctoribus extitit adaperiens veritatem* (1). »

II. *Discussion sur l'Immaculée Conception à l'Université de Paris.* — Le fait de cette discussion est, pour nous, une conséquence nécessaire de tout ce que nous venons de dire. Si, comme nous pensons l'avoir démontré, Duns Scot s'est mis en opposition sur la Conception de Marie, et avec le Maître des Sentences, et avec tous ses plus illustres Commentateurs à l'Université de Paris; s'il a osé le premier, ou l'un des premiers, enseigner du haut de sa chaire, que Dieu avait pu préserver Marie de toute souillure, les Docteurs et les chefs de l'Université ont dû contraindre le contempteur de l'enseignement traditionnel à se justifier devant eux de son innovation. Pour contester, avec quelque probabilité, le fait de cette discussion, il faudrait donc nier notre

(1) *In* 3. *quæst.* 1, *p.* 168. *Venetiis*, 1496.

première assertion et enlever à Duns Scot son rôle d'initiateur. C'est en prévision d'une pareille négation, que nous nous sommes appliqué à bien établir la vérité de ce premier fondement sur lequel repose le fait de la discussion. Nous n'aurions pas d'autres preuves, que déjà nous nous croirions autorisé à l'affirmer comme une conséquence nécessaire. Mais ces preuves ne font pas défaut, ainsi qu'on va le voir.

Nous avons examiné quels avaient été les sentiments de l'Université de Paris, pendant la dernière moitié du XIIIe siècle ; examinons maintenant quels ont été ses sentiments, pendant la première moitié du XIVe siècle. Cet examen nous amènera à constater un changement radical, dont il sera facile de découvrir la cause.

Avant Duns Scot, la question de la sanctification de Marie était généralement mal posée, ainsi que le remarquent les nouveaux éditeurs des œuvres de saint Bonaventure (1). La plupart des Docteurs se demandaient si la Très sainte Vierge avait été sanctifiée avant ou après l'union de l'âme et du corps. A partir de Duns Scot il n'en est plus ainsi : la question est très bien posée, car les Théologiens se demandent si Marie a été sanctifiée dans le premier instant de sa Conception.

La résolution de la question suit aussi une marche différente, qui est celle que le Docteur subtil a adoptée. Après lui, ses disciples d'abord, puis les autres théologiens, prouvent successivement ces diverses propositions : Dieu pouvait préserver Marie de toute souillure ; — il convenait qu'il l'en préservât ; — bien plus, cela devait être ; — donc Dieu l'en a préservée. C'est ainsi que procédait déjà, comme nous l'avons vu dans la vie de Scot, son disciple fidèle, François Mayronis ; c'est ainsi que procèdera encore au siècle suivant, Jean de Ségovie, dans son traité sur l'Immaculée Conception. Avant de démontrer aux Pères du Concile de Bâle le fait de la préservation de toute souillure en Marie (2), il a bien soin de prouver tout d'abord, la possibilité, la convenance et la nécessité de cette préservation. « *Beata*

(1) *Opera omnia, in* 3, *dist.* 3, *p.* 1^a, *art.* 1, *quæst.* 2. *Scholion. T. III, p.* 69.

(2) « Beatissima Virgo Maria fuit a Deo præservata, et nunquam contraxit originale peccatum. » *Allegatio tertia, p.* 70.

Virgo Maria potuit præservari ab originali peccato, decuit præservari, debuit præservari (1). »

Mieux encore que dans la manière de poser la question et de la discuter, l'influence de Duns Scot s'est manifestée dans la solution qu'il lui a donnée. Sur la Conception Immaculée de Marie, les grands Docteurs du XIIIe siècle ne sont point parvenus à se faire suivre. Dès le commencement du XIVe siècle, il se forma un immense courant dans une direction opposée. Personne, peut-être, ne le constate mieux qu'Alvarez Pélage. Il est vrai qu'il le dit de fort mauvaise grâce, et en des termes qui voudraient être méprisants, mais enfin le fait est constaté, et cela suffit.

Après s'être glorifié d'avoir avec lui, contre la Conception Immaculée de Marie, tous les anciens Docteurs, comme Alexandre de Halès, saint Thomas, saint Bonaventure et Richard, il est contraint d'ajouter que quelques jeunes Théologiens s'éloignent du sentiment commun de l'Église et soutiennent le contraire : « *licet* QUIDAM NOVI THEOLOGI, *a sensu Ecclesiæ recedentes communi tenere contra* (2). » Il dit de ces jeunes Théologiens qu'ils désirent se montrer dévots envers la Reine du ciel, mais qu'en réalité ils sont sans respect et sans amour pour elle. Alvarez Pélage ne se doutait pas que ces jeunes Théologiens, dont il parlait avec si peu de respect, deviendraient, dans un avenir peu éloigné, une véritable légion. En attendant le moment où ils pourront demander à la sainte Église de proclamer, comme vérité de foi, leur pieuse croyance, ces jeunes Théologiens avaient déjà manifesté leur vitalité et leur puissance.

Dans l'une des plus anciennes églises de Paris, l'église Saint-Séverin, ils avaient vu s'ériger, en 1311, le premier autel et la première confrérie, dédiés en France à l'Immaculée Conception. Vers l'époque même où Alvarez Pélage parlait si dédaigneusement de l'opinion des nouveaux Théologiens, ceux-ci faisaient décréter, par l'Université de Paris, de célébrer solennellement la fête de la Conception. C'est à ce décret, pense Duplessis d'Argentré (3), que doivent se rapporter ces paroles de Bernardin de Bustis : L'Université

(1) *Allegatio secunda, p.* 31.
(2) *De Planctu Ecclesiæ, lib. II, cap.* 52, *p.* 110. *Venetiis,* 1560.
(3) *Tom. I, p.* 1^a, *ann.* 1333, *p.* 335.

de Paris a déterminé, en 1333, que la divine Mère de Dieu n'avait pas été soumise au péché originel pendant le plus petit espace de temps, mais que, par un privilège spécial, elle avait été préservée de toute souillure (1).

Ce qu'il y a de certain, c'est qu'en 1338 le *Studium Parisiense*, ainsi que parle le Cardinal Pierre Auriol, célébrait la fête de la Conception ; c'est encore que cette solennité se célébrait en vertu d'un statut, comme l'affirme le carme anglais Jean Bacon, contemporain de Pierre Auriol. Les paroles de ce dernier méritent d'être citées, les voici : « *Nam a multis annis disputatum est inter theologos in Universitatibus Parisiensi, Oxoniensi, ac Cantabrigiensi, et ubique determinatur quod sanctum est Conceptionem B. M. celebrare, habito respectu ad ejus sanctificationem, et in dictis Universitatibus celebratur per statutum* (2). »

Voilà des faits qui prouvent, jusqu'à l'évidence que, sur sur cette question de la Conception de Marie, la première moitié du XIVe siècle ne ressemble en rien à la dernière moitié du XIIIe. A la conjonction des deux siècles, une véritable révolution s'est opérée dans les opinions des Docteurs. Or ce fait historique, incontestable, doit avoir une cause et une cause capable de justifier un tel changement. Jusqu'à présent, on avait cru trouver cette cause dans la puissante intervention de Duns Scot. C'était le Docteur subtil, disait-on généralement, qui par son enseignement d'abord, puis par son éclatant triomphe sur les adversaires de la Conception Immaculée, avait si heureusement bouleversé les idées enseignées et reçues à l'Université de Paris. Mais il s'est trouvé des savants, qui ont cru pouvoir rejeter cette cause, comme il s'en était trouvé pour nier l'opposition des idées entre la fin du XIIIe siècle et le commencement du XIVe. Nous avons répondu à ceux-ci, il nous faut maintenant répondre à ceux-là.

Trois raisons sont surtout mises en avant par les adver-

(1) « Determinavit quoque Universitas Parisiensis anno Domini 1333. Mariam Matrem Dei per nullum instans vel momentum originali culpæ subjectam ; sed speciali privilegio ab omni macula immunem fuisse præservatam. » (*Mariale eximii viri Bernardini de Busti, p.* 1a. — *Sermo VIII, De Conceptione Mariæ, p.* 32. *Lugduni*, 1525.)

(2) *In* 4, *dist.* 2, *quæst.* 4, *art.* 3.

saires du triomphe de Duns Scot. La première repose sur l'absence de tout document contemporain. Duplessis d'Argentré dit, à l'année 1304, avoir consulté et étudié, avec le plus grand soin, les actes de l'Université de Paris, et rien n'est venu lui révéler ou lui confirmer l'existence du fait raconté par les auteurs franciscains. Cette lacune l'incline déjà fortement à regarder le fait de la discussion comme controuvé (1).

Ce silence des actes de l'Université est sans doute regrettable, mais on aurait tort d'y attacher une trop grande importance. Nous venons de voir que l'Université de Paris, comme celles d'Oxford et de Cambridge, célébrait la fête de la Conception. Elle le faisait, nous a dit Jean Bacon, auteur contemporain, en vertu d'un statut. Ce décret avait été porté à la suite de discussions entre les Docteurs. Or Duplessis d'Argentré n'a pu retrouver, dans les actes de l'Université, aucun vestige de ces discussions et de ces statuts (2). D'un autre côté, comment nier l'authenticité du fait devant le témoignage formel de Jean Bacon ? Il faut donc reconnaître que l'Université ne prenait pas acte de tous les faits mémorables qui se passaient dans son sein, ou, si elle en prenait acte, que tous n'ont pas été conservés. Or pourquoi ce qui est arrivé au décret par lequel l'Univerversité s'engageait à célébrer la fête de la Conception, ne serait-il pas arrivé à la discussion de Duns Scot ? Cette première raison, on le voit, est loin d'être convaincante. La seconde l'est encore moins : c'est toujours Duplessis d'Argentré qui la donne.

Il croit la trouver dans le décret de 1496, décret qui imposait aux gradués de l'Université de Paris l'obligation de soutenir l'Immaculée Conception (3). Voici, en effet, ce qu'on lit dans ce fameux décret. « *Cum itaque proximo sæculo de puritate Conceptionis felicissimæ Dei et Domini nostri Jesu Christi genitricis Mariæ,* SOLITO FREQUENTIUS *agitari*

(1) *Tom. I, p.* 1ª, *p.* 275.
(2) *Ibidem, p.* 335.
(3) Ce décret est-il réellement de l'année 1496 ? Bien des assertions de Bernardin de Bustis donnent lieu d'en douter ; mais comme cette question importe peu à notre sujet, nous préférons ne pas l'aborder et donner simplement la date proposée par Duplessis d'Argentré.

cœpisset, etc. » Là-dessus Duplessis d'Argentré fait le raisonnement suivant. Le décret de 1496 dit que la question de la Conception a été surtout agitée depuis un siècle. Or un siècle, c'est cent ans, et non deux cents ans. Si donc on retranche cent ans de 1496, on obtient 1396. Par là on voit que les fameuses discussions ont commencé, non au temps de Scot (1304), mais bien au temps de Jean de Montson (1387). Il faut donc renoncer à tout espoir de justifier l'existence de cette discussion faussement attribuée à Duns Scot (1).

L'argument de Duplessis d'Argentré nous paraît pécher contre la Logique et contre l'Histoire. Il péche d'abord contre la Logique, car le décret en question ne dit pas que l'on a commencé à agiter la question au siècle dernier, mais bien qu'on l'a agitée plus souvent qu'auparavant « *solito frequentius agitari cœpisset.* » De plus, il ne dit pas que le commencement de ces discussions remonte à cent et quelques années seulement, mais bien au siècle dernier. Or quand on est encore dans le XVe siècle, comme on y était en 1496, le dernier siècle, c'est tout le XIVe ; c'est par conséquent aussi bien 1304, que 1387.

L'argument de Duplessis d'Argentré péche de plus contre l'Histoire, car il est formellement contredit par les témoignages de Jean de Ségovie et de Jean Bacon. En effet, Jean de Ségovie fait remonter au temps de Saint Bonaventure l'origine de la discussion sur la Conception de la Très Sainte Vierge. Il dit, en parlant de l'opinion du séraphique Docteur, qu'elle se ressent de l'époque dans laquelle elle a été émise, car alors la question commençait à être agitée dans l'Université de Paris. Il n'est donc pas étonnant qu'on ne trouve pas dès le principe, ce que le complet développement devait manifester. « *Sed nulla est res consummata dum incipit, et* FERE TEMPORE ILLO HÆC QUÆSTIO CŒPIT ESSE IN DISCEPTATIONE DOCTORUM. *Unde nec mirum quod non omnia visa fuerint a principio* (2). »

De son côté Jean Bacon, qui mourut longtemps avant le différent soulevé par les propositions de Jean de Montson, avait entendu parler de la discussion sur l'Immaculée Conception, puisqu'il dit dans le texte que nous avons cité,

(1) *Tom. I, p.* 1^a^, *p.* 276.
(2) *Allegatio septima, p.* 301.

« *Nam a multis annis disputatum est inter theologos.* »

On le voit, cette seconde raison de Duplessis d'Argentré ne prouve rien ; elle ne supporte pas un examen sérieux et elle est contredite par des faits historiques incontestables.

Le silence des auteurs contemporains est la troisième raison invoquée contre la discussion de Duns Scot à l'Université de Paris. Si les documents ou les actes font défaut, il semble au moins que les auteurs contemporains devraient parler. Ce raisonnement a paru assez juste à plusieurs religieux de saint Dominique et ils l'ont développé avec complaisance. Donnons la parole au Révérend Père Rouard de Card pour qu'il expose sa pensée en toute liberté.

« C'est, dit le Révérend Père Rouard à Mgr Malou, à l'occasion de la dispute attribuée à Duns Scot, que votre Grandeur émet pour la première fois cette assertion, que l'Ordre des Frères-Prêcheurs a été opposé à l'Immaculée Conception de la Très Sainte Vierge. — « Le jeune religieux, écrit votre Grandeur, car Duns Scot était fort jeune alors, soutint une dispute qui eût un retentissement immense. On rapporte que ses adversaires lui avaient opposé 200 arguments auxquels il répondit d'une manière si triomphante, que son opinion devint alors pour toujours l'opinion commune des Théologiens de l'Université de Paris, qui passaient à cette époque pour les plus habiles du monde. »

« Ce triomphe de la pieuse croyance avait plutôt irrité que subjugué l'Ordre de saint Dominique, qui adhérait avec une profonde conviction à l'opinion contraire (1). »

« Voici une affirmation bien positive de la part de votre Grandeur, et nous devons penser qu'elle ne l'a émise qu'en s'appuyant sur les plus graves autorités. »

« Quelles sont ces autorités ? »

« Je dois avouer que j'ai été bien désappointé, en lisant dans la note justificative qui termine la même page : « Pelbartus de Temeiswar qui fleurissait en 1498, est le plus ancien témoin de cette célèbre dispute (2). » Mais si cette dispute a eu un *retentissement aussi immense*, comment se fait-il que votre Grandeur n'en ait trouvé aucune trace parmi les auteurs contemporains ? »

(1) *Tom. I, ch. III, p.* 54.
(2) *Ibid.* en note.

« Comment se fait-il, que le premier témoin qui la raconte, ait écrit près de deux siècles après ? J'avoue que mon étonnement devient plus grand encore, en lisant dans la même note, le nom de trois auteurs pour appuyer le témoignage de Pelbartus : le Père Nuremberg qui n'a écrit qu'en 1509 ; Wadding qui, sans jugement téméraire, peut être regardé comme suspect de partialité, et Duboulay, dont les affirmations sont quelquefois bien hasardées. — Mais comment votre Grandeur, qui possède la bibliothéque peut-être la plus complète sur cette matière, n'a-t-elle pu appuyer son dire que par trois témoignages d'une si faible autorité ? »

« J'ai cherché à me renseigner moi-même, en lisant les grands auteurs qui nous ont raconté l'histoire de cette époque ; j'ai interrogé successivement Raynaldi, Fleury, Bellarmin, Possevin, Trithème, Orsi, Béchet, et je n'ai absolument rien trouvé qui, de loin ou de près, puisse confirmer l'existence de cette dispute célèbre ; tous ils gardent le silence le plus profond. »

« De Sponde n'en parle qu'avec hésitation : « *Ab universitatum et academiarum matre, schola Parisiensi, Doctoris subtilis cognomen adeptus, hæc præcipue,* UT FERUNT, *ex admirabili defensione Immaculatæ Conceptionis B. Mariæ Virginis* (1). »

« Le Père Perrone en parle également d'une manière dubitative : « *In illa publica quam habuit (Scotus),* UTI FERTUR... *Si, uti vera hæc disputatio parisiensis admittatur* (2). » Et dans un autre passage : « *Scotus, autem,* SI VERA REFERT *Lucas Waddingus, disputationem suam post elapsum annum 1304 habuit.* »

« Aussi Noël Alexandre (3) et Du Pin (4) rejettent-ils cette prétendue dispute parmi les légendes si nombreuses, dont on a chargé la vie de Duns Scot. Vous me permettrez, Monseigneur, de partager sur ce point leur opinion (5). »

(1) *Ad annum* 1308, *n°* 2.
(2) *De Imm. B. Mariæ Virg. Concep. Parte I, c. III.*
(3) *Hist. Eccl. Sæc. XIV. c. V. De script. illust. Sæc. XIV, art.* 1.
(4) *Hist. des controverses dans le XIVe siècle.*
(5) *L'Ordre des Frères-Prêcheurs et l'Immaculée Conception de la Très Sainte Vierge. — Lettre adressée à Mgr Malou, évêque de Bruges, par le R. P. Fr. Pie Marie Rouard de Card, Provincial des Frères-Prêcheurs, Docteur en théologie. Paris,* 1864, *p.* 7-10.

Le Révérend Père Monsabré a trouvé le moyen, en résumant cette preuve, de la rendre encore plus blessante pour l'Ordre de saint François : « Il n'est pas vrai, dit-il, que dans une éclatante dispute Duns Scot ait écrasé les théologiens de l'Université de Paris, irrité l'Ordre de Saint Dominique, qui adhérait avec une profonde conviction à l'opinion contraire à l'Immaculée Conception et provoqué de la part de cet Ordre un recours au Saint-Siège. *Aucun historien sérieux ne relate cette fable* (1). »

Il serait peut-être plus vrai de dire : aucun historien sérieux ayant étudié à fond la question, ne saurait traiter de fable cette discussion. Mais ne récriminons pas, d'autant plus que les injures ne sont pas des raisons ; contentons-nous de montrer qu'on peut être sérieux et croire cependant à la discussion de Duns Scot devant l'Université de Paris.

Nous serions assez disposé à blâmer Mgr Malou d'avoir présenté Pelbart comme le *plus ancien témoin de cette célèbre dispute*. Outre que cette assertion est fausse, elle pouvait égarer et, en effet, elle a égaré le Père Rouard de Card. Lui aussi s'est mis à la recherche d'autorités de valeur, il a lu les *grands auteurs*, et, par une fatalité inconcevable il n'a pas mieux réussi que Mgr Malou à mettre la main sur les bonnes autorités. Si au lieu de tout faire reposer sur Pelbart, dont l'autorité laisse souvent à désirer, Mgr Malou avait parlé de Bernardin de Bustis, il aurait peut-être mis le Père Rouard de Card sur la vraie voie.

Bernardin de Bustis est d'abord un peu plus ancien que Pelbart. Pelbart fleurissait, dit le père Rouard, en 1498 ; Bernardin de Bustis fleurissait avant 1480. De plus l'autorité de Pelbart, relativement à l'Immaculée Conception, ne saurait être comparée à celle de Bernardin de Bustis. Le témoignage de Pelbart est celui d'un théologien ou d'un historien, mais celui de Bernardin de Bustis revêt toute l'autorité d'une prière liturgique. Ce n'est pas dans un sermon que Bernardin de Bustis affirme l'existence de la discussion et l'intervention de Duns Scot, c'est dans un

(1) *Exposition du Dogme catholique Préparation à l'Incarnation, par le T. R. P. J.-M.-L. Monsabré des Frères-Prêcheurs. Carême* 1877, *p.* 400. *Paris*, 1883.

office sur la fête de la Conception. Cet office fut examiné par une commission nommée à cet effet, puis approuvé, en 1480, par le pape Sixte IV. Comme on le pense bien cet office ne tarda pas à se répandre dans tout l'Ordre. Par conséquent quand Pelbart, vingt ans plus tard, raconta le fait, il ne fit que rapporter ce que tout l'Ordre savait et croyait. Tout frère Mineur, interrogé sur ce fait historique à la fin du XVe siècle, n'aurait pas parlé autrement que le Père Pelbart.

Quand on sait cela, il est amusant d'entendre parler le Père Rouard de ses actives recherches dans les *grands auteurs*. Il traverse tout le XVIe siècle, sans trouver une seule autorité, même franciscaine, qui vaille la peine d'être nommée. Dans le XVIIe, il ne voit que Wadding, dont il s'empresse de restreindre l'autorité. Ainsi il n'a jamais entendu parler du *Rosarium* de Hugues Cavelle, archevêque d'Armagh, qu'un grand auteur, Benoît XIV, aurait pourtant dû lui apprendre à connaître et à estimer. Ce grand pape n'a pas hésité à donner asile à la version de Hugues Cavelle dans son ouvrage *de Festis* (1).

Si au lieu d'aller fouiller dans l'histoire générale de l'Église, le Père Rouard de Card avait consulté les innombrables traités qui ont été écrits sur l'Immaculée Conception, il eût été plus heureux dans ses investigations. Il aurait vu que des religieux de presque tous les Ordres, et particulièrement de la Compagnie de Jésus, avaient adopté le sentiment des Frères Mineurs. A partir du XVIe siècle l'existence de la discussion est donc affirmée non par quelques auteurs seulement, mais par l'Ordre des Frères Mineurs en général et par un nombre respectable d'historiens et de théologiens, parmi lesquels figurent quelques Souverains-Pontifes. Voilà pour le temps qui a suivi Bernardin de Bustis.

Voyons maintenant ce qu'il convient de dire pour le temps qui le sépare de Duns Scot. Personne n'osera affirmer que Bernardin de Bustis a pu insérer dans son office et faire approuver par un pape, même franciscain, un fait de son invention, complètement inconnu de son temps. Il faut donc admettre, qu'en 1480 au moins, le fait de la discussion

(1) *Lib. II, cap. XV, n°* 5.

au sein de l'Université de Paris était assez connu. On voit, en effet, un contemporain de Bernardin de Bustis, le B. Amédée de Sylva, confesseur de Sixte IV, qui parle des combats de Scot en faveur de l'Immaculée Conception (1). Mais Bernardin de Bustis nous autorise à remonter plus haut dans l'Histoire, car voici ce qu'il affirme à la fin de son dernier sermon sur la Conception de Marie. « *Sciant ergo omnes quod ea quæ in hoc opere scripsi aut ipse ex originalibus libris extraxi, aut ab aliis auctoribus sic allegata. Miracula vero hic posita, aut ipse oculis propriis vidi, aut a fide dignis narrata vel descripta recitavi* (2). »

Comme Bernardin de Bustis n'a pu assister à cette célèbre discussion, il a dû trouver ce récit dans les ouvrages de ses devanciers. Il ne dit pas, il est vrai, où il l'a trouvé, ni s'il l'a trouvé dans un ou plusieurs auteurs, mais nous pouvons suppléer à son silence au moins pour l'un de ces auteurs. En effet, Bernardin de Bustis nous apprend lui-même, qu'il a vu et étudié le traité de saint Bernardin de Sienne sur l'Immaculée Conception (3). Or, s'il faut en croire Samaniego (4), saint Bernardin de Sienne affirmerait dans ce traité l'existence de cette discussion. Ce n'est donc plus seulement en 1480, mais en 1420 ou en 1430 que le fait s'affirmait dans l'Ordre et par un homme comme saint Bernardin de Sienne. Nous voilà déjà bien loin du fameux Père Pelbart, puisque, par sa naissance, saint Bernardin de Sienne appartient au siècle même de Duns Scot.

Où ce grand saint a-t-il pris ce qu'il avance, car il ne peut l'avoir inventé ? Nous l'ignorons, et il nous a été impossible de remonter plus haut dans la Tradition franciscaine. Les ouvrages des auteurs du XIVe siècle sont généralement très rares et n'existent même pas dans les plus grandes bibliothèques. C'est ainsi que nous avons vainement cherché, parmi les manuscrits, les commentaires de Nicolas de Lyre

(1) *Revue franciscaine, janvier* 1887, *p.* 33.

(2) *Mariale eximii viri Bernardini de Busti, p.* 1^a^, *serm. IX, fol.* 42.

(3) « Hanc eamdem opinionem tenet et mirabiliter probat sanctus Bernardinus in tractatu de Conceptione ipsius Benedictæ Virginis, quem ego vidi Senis, et viditur esse scriptus manu propria ipsius sancti. » (*Mariale, p.* 1^a^, *serm. IV, p.* 16).

(4) *Primacia de Escoto en la defensa de la Concepcion. Madrid,* 1667, *p.* 409.

sur le Livre des Sentences, et, parmi les imprimés, un de ses opuscules intitulé : *Prærogativæ gloriosæ Virginis Mariæ* (1).

Notre démonstration n'est donc pas complète : elle nous interdit, par conséquent, de présenter le fait de la discussion de Duns Scot devant l'Université de Paris comme une vérité historique prouvée par le témoignage indiscutable d'auteurs contemporains. Cependant bien qu'incomplète, cette démonstration, fortifiée par la Tradition et par le rôle d'initiateur de Duns Scot, nous permet de ne pas trop nous émouvoir, quand nous entendons de grands savants traiter de fable cette fameuse discussion. Elle nous autorise encore à garder précieusement cette Tradition, aussi chère à la famille franciscaine, qu'honorable pour Duns Scot. Nous formons des vœux, pour que d'autres, plus heureux que nous, fassent la pleine lumière sur ce point important de nos Traditions.

III. *Autres triomphes de Duns Scot et de son École.* — Aucun triomphe de l'École de Scot ne saurait être comparé au triomphe de l'Immaculée Conception, et cela pour deux raisons. La première, c'est que sur aucun autre sujet il ne saurait être aussi éclatant. On ne vera vraisemblablement jamais, sur une autre question, une opinion purement scotiste à son principe, devenir un sentiment catholique, et enfin un dogme de Foi. La seconde, c'est que si Duns Scot a triomphé ou doit triompher sur d'autres points, il l'a dû ou il le devra moins à ses propres efforts et à ceux de ses disciples, qu'aux efforts de dévoués auxiliaires de son École. Les victoires, dont il nous reste à parler, n'auront donc ni l'éclat, ni le complet succès de la première ; elles ne seront pas non plus le fruit des luttes héroïques de ses seuls disciples. Ces restrictions posées, nous croyons pouvoir compter parmi les victoires de Duns Scot ses luttes contre la prémotion physique, contre le rôle purement passif de l'un des principes dans la génération, et enfin contre l'unité de forme dans tous les êtres.

(1) « Incipit : *Bernardus in quodam sermone.* Excussæ sunt Lugduni, anno 1500, typis Joannis Picard ad calcem *Postillæ* super Psalterium, etc. — et etiam Parisiis gallice in-4 apud Petrum Le Rouge, teste Joanne a Sancto Antonio.

— 1° *Victoire sur la Prémotion physique.* — Duns Scot est l'adversaire de la Prémotion physique. Par ses principes, par ses opinions il la combat incessamment, ainsi que nous l'avons dit après Cavellus. Il ne faudrait pas conclure de là qu'il est du sentiment de Molina. On peut très bien ne pas goûter les théories des partisans de la Prémotion physique, sans être obligé d'aller aussi loin que Molina dans ses négations. Nous n'avons pas ici à exposer le sentiment de Duns Scot, pas plus que celui de saint Thomas ; nous n'avons pas également à refaire l'histoire des luttes mémorables, qui mirent aux prises deux Ordres illustres ; nous voulons seulement dire pourquoi l'opinion de la Prémotion physique nous paraît menacée de subir une véritable défaite.

Il y a longtemps déjà que le Père Claude Frassen croyait pouvoir ajouter les paroles suivantes à sa conclusion contre la Prémotion physique : « *Ita censent omnes melioris notæ Philosophi contra nonnullos recentiores Thomistas* (1). » Dès cette époque la division était donc dans le camp thomiste sur cette question et elle menaçait de ne pas tourner à l'honneur des partisans de la Prémotion physique. Ces derniers, en effet, avaient contre eux, assure Frassen, « *omnes melioris notæ Philosophi,* » ils avaient en outre assure le même auteur — et ceci est plus grave — le Maître de l'École thomiste, le Docteur angélique lui-même (2).

Avec le temps cette situation n'a fait que s'aggraver. Rien n'est plus fréquent de nos jours que d'entendre des admirateurs sincères de saint Thomas, déclarer appartenir à son École, mais à l'exclusion de la Prémotion physique. Il n'est pas rare non plus de voir annoncer la publication d'ouvrages destinés, soit à justifier l'opinion de Molina, soit à prouver que Saint Thomas n'a jamais soutenu le principe et les Doctrines sur lesquels repose l'opinion de la Prémotion physique.

Si nous étions partisan de cette opinion, ce dernier fait

(1) *Philosophia academica R. P. Claudii Frassen. Tom. II, Disp. II, Sect. I, art. I, quæst. 4, p. 88. Venetiis,* 1739.

(2) « Hanc doctrinam diserte tradunt Angelicus et subtilis Doctor, asserentes Deum immediate movere causas secundas, et absque ullo medio prævio cum eis concurrere ad earum operationes. » (*Id. ibidem*).

nous inspirerait de graves inquiétudes. Cette insistance à bien établir que la Prémotion physique n'est pas une opinion de saint Thomas est pour nous un très mauvais signe. Involontairement nous nous rappelons ce qui a eu lieu au sujet de l'Immaculée Conception, et naturellement la pensée du vaisseau menacé de faire naufrage nous revient à l'esprit. Nous inclinons d'autant plus à croire à l'existence d'un réel danger, que nous voyons mettre plus d'empressement à en préserver le Docteur angélique. Il nous semble que l'on s'occuperait beaucoup moins de savoir quelle a été la véritable Doctrine de saint Thomas sur ce point, si la position était bonne et assurée. Nous pouvons nous tromper, mais nous disons l'impression produite sur nous par les publications dont nous parlons.

— 2° *Victoire sur la passivité attribuée à l'un des principes dans la génération.* — Dans un domaine différent, le progrès des sciences est venu apporter son petit tribut de triomphes à Duns Scot et à son École. Ces sciences nous paraissent avoir confirmé l'idée d'une matière commune et unique dans tous les corps sublunaires ou célestes, comme le prétend Duns Scot contre saint Thomas (1). Elles ont surtout confirmé l'opinion de Duns Scot sur l'influence vraie des deux principes qui concourent à la génération. Scot veut, à l'encontre de saint Thomas, ainsi que nous l'avons déjà dit, que l'activité soit dévolue non à l'un des principes, mais aux deux.

Tant que la question était restée sur le terrain purement philosophique, ne pouvant être dirimée que par des textes d'anciens Philosophes et par des preuves de raison, il avait été difficile de décider qui avait tort et qui avait raison. Mais les découvertes des sciences modernes, sur l'ovulation et tout ce qui se rattache à la fécondation, sont venues éclairer d'un jour nouveau ce débat. Nous n'avons nulle envie de nous appesantir longuement sur ce sujet, encore moins de démontrer comment toutes ces découvertes viennent confirmer le sentiment du Docteur subtil ; il nous suffira de constater le fait qui, selon nous, se dégage de toutes ces découvertes : c'est que

(1) Essai sur la Philosophie de Duns Scot par E. Pluzanski, p. 252-258. Paris, 1887.

Duns Scot a eu raison d'attribuer un rôle actif aux deux principes.

— 3° *Victoire sur l'unité de forme.* — Les sciences naturelles préparent, croyons-nous, un nouveau triomphe à Duns Scot sur une autre question. Nous voulons parler de la pluralité des formes dans les composés. Si la chimie maintient ce principe : *Les corps simples sont intransmutables ;* si, non contente de le poser comme un principe fondamental, elle s'applique de plus à le rendre indiscutable, elle assurera le triomphe d'une partie importante de la Philosophie scotiste, ou mieux de la Philosophie franciscaine.

Scot, en effet, ne demande pas, comme saint Thomas, que tout corps simple, pour entrer dans la constitution d'un corps composé, perde nécessairement sa nature et soit transmutable. Ce corps simple peut conserver sa nature, il peut, par conséquent, rester intransmutable et cependant former avec le principe auquel il s'unit un composé jouissant d'une véritable unité substantielle.

Ce qui sépare ici les deux Docteurs et les deux Doctrines, c'est une interprétation différente d'un principe d'Aristote. De part et d'autre, on admet bien, après Aristote, que la matière et la forme sont les deux principes constitutifs de la substance matérielle, mais on ne s'entend plus quand il faut assigner les conditions requises pour que de l'union de ces deux principes résulte un composé substantiellement un. Saint Thomas soutient que ce résultat ne saurait être obtenu, si l'union n'a pas lieu entre une matière première et une forme proprement dites. Duns Scot est plus large : il n'exige pas, pour obtenir ce résultat, que l'union ait nécessairement lieu entre une matière première et une forme substantielle ; elle peut se produire entre deux autres principes, pourvu qu'ils remplissent, l'un à l'égard de l'autre, la raison de matière et de forme.

Or la raison de matière consiste dans l'aptitude à recevoir communication d'une perfection substantielle que ne possède pas un principe et à laquelle il est ordonné. La raison de forme, au contraire, consiste à pouvoir communiquer au principe matériel qui en est dépourvu, une perfection que possède le principe formel. On doit voir déjà les graves conséquences qui découlent de cette simple différence. Puisque, d'après saint Thomas, deux principes doi-

vent être matière et forme pour constituer ensemble un composé substantiel, deux corps simples ne le constitueront jamais, s'ils ne commencent tout d'abord par se dépouiller de leur propre nature; ce qui présuppose leur transmutabilité.

Il en va tout autrement dans le système de Duns Scot. Le composé substantiel peut être le fruit de l'union de corps simples ou même de corps composés, pourvu que ces corps aient entre eux la raison de matière et de forme. Ce système n'exige donc pas que les principes appelés à s'unir commencent par se dépouiller mutuellement de leur propre nature, ni qu'ils arrivent à cette réduction, si proche du néant, qu'on appelle une matière première : ces principes peuvent conserver toute leur nature et toute leur essence. Ce que demande absolument ce système c'est que l'union fasse participer les deux principes à un même être et à une même perfection substantielle.

C'est cette théorie si simple, si rationnelle, et en même temps si conforme aux données des sciences expérimentales, qui a valu à Duns Scot les sarcasmes et les injures de quelques thomistes modernes. S'ils avaient eu des preuves convaincantes à lui opposer, ils auraient probablement dédaigné ces procédés peu dignes d'une bonne cause. Ils auraient surtout évité de faire intervenir la Foi dans une polémique d'École, où elle est complètement étrangère.

Par notre propre expérience nous savons combien les interprétations fausses des décisions des Conciles ont été préjudiciables à la Doctrine de la pluralité des formes. Toutes les fois que nos élèves ont regardé comme vraies les assertions de Sansévérino et de Libératore sur ce point, ils n'ont jamais osé admettre la pluralité des formes dans l'homme; mais au contraire toutes les fois qu'ils sont parvenus à se convaincre que la question était purement philosophique, nous les avons vus immédiatement devenir favorables à ce sentiment.

C'est ce fait d'expérience qui nous permet de compter, dans un avenir plus ou moins éloigné, sur un nouveau triomphe pour l'École scotiste ou mieux pour l'École franciscaine — car ici Scot a eu le tort de restreindre l'application de son principe aux êtres vivants. — Quand, par une étude approfondie de la Scolastique au XIIIe siècle et des défini-

tions de l'Église, on se sera bien persuadé que la Foi est complètement indifférente à ce que l'on admette une ou plusieurs formes dans l'homme : quand on saura qu'il n'y a, au fond de ce débat, qu'un principe d'Aristote interprété différemment par saint Thomas et par Duns Scot, nous doutons que l'on persiste à demander aux sciences naturelles, ou plutôt à leur imposer l'abandon d'un principe qu'elles regardent comme fondamental. Si nos prévisions et nos désirs se réalisent, l'École de Duns Scot comptera un triomphe de plus. Ce triomphe sera, selon toute probabilité, le dernier, mais il ne sera, ni le moins remarquable, ni le moins important.

2° *Luttes glorieuses de Duns Scot et de son École.*

Tout combat ne se termine pas nécessairement par une victoire ou une défaite : il a souvent pour unique résultat un léger avantage que s'attribuent les deux adversaires. Ceci est vrai de tous les combats, mais plus encore de ces luttes, dont le but consiste à amener le triomphe d'une idée ou d'une opinion. Là, plus que partout ailleurs, il convient d'assigner une large place aux succès incomplets, qui ne sont ni un triomphe pour les uns, ni une défaite pour les autres. Mais précisément parce que ce sujet est vaste, il importe de bien préciser quels sont les succès de l'École scotiste dont nous désirons parler.

L'École scotiste a, en effet, remporté trois genres de succès sur l'École thomiste : par le premier, elle a obligé l'École thomiste à modifier ses opinions ; par le second, elle a rallié à son propre sentiment quelques uns des disciples de saint Thomas : par le troisième, elle a si profondément divisé le camp adverse, que son opinion est devenue l'opinion la plus probable et la plus suivie. Ce dernier genre constitue seul, à proprement parler, ce qu'on peut appeler des luttes glorieuses. Du reste, il nous serait difficile, sans nous étendre outre mesure, de parler des deux autres.

Que de fois, en effet, les disciples de saint Thomas, devant la vigueur de l'attaque, la force des coups de leurs adversaires, n'ont-ils pas dû abandonner une première position, modifier la défense et mieux préciser la Doctrine. Sans doute ils ont conservé leur premier sentiment dans ses grandes lignes, mais que de retouches, que de variations

même, sont venues le modifier dans ses lignes secondaires.

Citons, comme exemple en ce genre, la question du principe de l'individuation. Pour tout disciple de saint Thomas, c'est la matière qui est le principe d'individuation : là-dessus aucune contestation n'est possible, aucune division n'existe. Mais la même uniformité ne se retrouve plus quand ces mêmes disciples veulent déterminer quelle est la matière, qui est le principe de l'individuation. Est-ce la matière considérée en dehors de ce que nous appelons l'étendue ou les parties, ou bien n'est-ce pas plutôt la matière *signée*, c'est-à-dire marquée par l'étendue ? Si c'est cette dernière, comment est-elle le principe de l'individuation ? Les réponses sont si nombreuses et si diverses que Mastrius croit pouvoir dire après les avoir exposées : « *Hi sunt varii modi dicendi, quibus Thomistæ explicare conantur hanc eorum implicatissimam sententiam de materia signata, ex qua varietate, et obscuritate in ea explicanda satis aperte deducitur, ut advertit Rada, parum veritatis continere, veritas namque de se rutilans nequaquam sineret ad ejus aspectum ingenia tot eruditissimorum virorum cœcutire* (1). »

Nous ne pensons pas que l'on puisse contester, avec quelque apparence de raison, que l'École scotiste n'ait en rien influencé l'élaboration pénible de ces opinions thomistes. Il est certain que, par ses attaques et ses objections, l'École de Duns Scot a obligé souvent ses adversaires à se choisir une position plus sûre et plus forte. Elle leur a rendu, par le fait même, un réel service, qui, s'il lui a rapporté quelque gloire, ne lui a pas valu, à coup sûr, la moindre reconnaissance.

Il serait encore bien plus long d'énumérer toutes les questions, où des auteurs ont jugé bon d'abandonner saint Thomas pour se ranger à la suite de Duns Scot. Le fait est trop fréquent pour être signalé à chaque fois. Il n'y a pas

(1) *Metaphysica, Pars Posterior, Disp. X, De Princip. individ., quæst. VI. Tom. V, p.* 155, *n*° 67. *Venetiis*, 1727. — Le même auteur ajoute encore ce qui suit au sujet de Cajétan. « Et quidem consideratione dignum est, quod Cajetanus vir doctissimus, et solertissimus in excogitandis probabilioribus modis ad tuenda D. Thomæ placita, tamen in hac materia nedum adversariis, sed nec etiam sibi satisfacere potuit, reprobans in *Summa* modum explicandi materiam sigillatam, quem dederat in suo libro *de Ente, et Essentia.* » (*Ibidem*).

jusqu'à la distinction formelle en Dieu, où Duns Scot n'ait fait quelques recrues en dehors de son École. Il est juste pourtant d'ajouter que, sur cette question le nombre des adhérents est petit, ainsi que nous le verrons ; mais il n'est pas rare de voir le nombre de ces transfuges d'un moment, s'élever et augmenter en telle proportion que les deux camps se trouvent de force à peu près égale ; quelquefois même, le camp scotiste paraît devenir le plus nombreux. C'est alors que la lutte est réellement glorieuse pour Duns Scot.

Mais demandera-t-on, ce fait est-il jamais arrivé? Il est incontestable qu'au XVIIe siècle on le regardait comme absolument certain. Nous ne pouvons mieux le prouver qu'en laissant la parole à l'auteur du *Nitela Franciscanæ Religionis*. Fatigué d'entendre dire que sur toutes les questions Scot était toujours battu, qu'il avait toujours contre lui le nombre et l'autorité, ce zélé disciple du Docteur subtil propose les vingt-cinq propositions suivantes :

1° « *Si perveniens ad usum rationis nisi convertatur ad Deum peccet mortaliter, nec primum ejus peccatum possit esse veniale.* »

2° « *Si peccatum veniale sit in sensualitate.* »

3° « *Si ultima dispositio ad justificationem fiat elective ab habitu charitatis.* »

4° « *Si habitus charitatis per actus æquales, aut remissiores non intendatur.* »

5° « *Si augeatur non per adjectionem novæ entitatis, sed majorem in sub jecto radicationem.* »

6° « *Si angelus in primo instanti non potuerit peccare.* »

7° « *Si in æternitate res coëxistant Deo.* »

8° « *Si natura assumpta existat existentia increata seu Verbi.* »

9° « *Si in eadem specie Deus possit creare plures angelos.* »

10° « *Si Deus de absoluta potentia non possit creare albedinem, extra omne subjectum, aut a subjecto separare. et conservare in eodem subjecto, aut extra subjectum multiplicare numero.* »

11° « *Si prædeterminet Deus physice ad actus liberos nostram voluntatem.* »

12° « *Si existens in peccato mortali (etiam occulto) peccet mortaliter faciens ex officio correctionem fraternam.* »

13° « *Si aliud fuit corpus Christi vivum, et mortuum, et si reliquiæ illæ sanctorum quas veneratur Ecclesia, ut. ossa, corpora, etc, non sint illa quæ in vivis fuerunt: sed alia novæ plane substantiæ quæ nunquam sanctorum fuerunt. qui articuli sequuntur ex unitate formæ substantialis in homine, et teste Ochamo scandalosi fuerunt olim in Anglia : imo, ut quidam, apud facultatem Parisiensem in supra allegato processu, ille articulus de unitate formæ substantialis in homine erat decimus quartus quintæ partis erronei libelli de Evangelio æterno damnatus per Alexandrum IV.* »

14° « *Si Angelus sit in loco per operationem tantum.* »

15° « *Si omnia verba in forma calicis recitata in Ecclesia latina sint essentialia.* »

16° « *Si character idem in diversis ordinibus extendatur. novus non imprimatur.* »

17° « *Si Beata Virgo concepta sit in peccato originali.* »

18° « *Si in canonizatione sanctorum pie tantum credatur Ecclesiam, aut Pontificem errare non posse.* »

19° « *Si virtus moralis tantum sit in appetitu sensitivo, excepta justitia, et prudentia.* »

20° « *Si sunt in rebus creatis quædam quæ simpliciter necesse est esse, ut quid de assertione in rigore sermonis dicendum sit, erroneam censet facultas Parisiensis.* »

21° « *Si sine solemni professione non possit esse quis verus religiosus. Vide constitutionem Ecccleslæ.* »

22° « *Si papa non possit dispensare in voto solemni. Vide praxim Ecclesiæ.* »

23° « *Si sit irregularis qui occidit alium cum moderamine inculpatæ tutelæ. Vide sensum Ecclesiæ.* »

24° « *Si possit commisceri aliquid calici consecrato. Consule praxim Ecclesiæ Græcæ.* »

25° « *Si papa non possit dispensare in matrimonio rato extra casum professionis monasticæ. Vide praxim Ecclesiæ.* »

Après avoir formulé toutes ces propositions, l'auteur du *Nitela* s'adresse à ses adversaires et leur dit : Cherchez la solution de ces questions dans Saint Thomas et dans Duns Scot, puis examinez de quel côté inclinent davantage les

Docteurs. Vous ne serez alors point surpris de voir que non seulement Scot, mais encore les autres Docteurs s'éloignent parfois de Saint Thomas (1).

Le nombre vingt-cinq est-il le chiffre bien exact des luttes glorieuses de l'École scotiste ? Beaucoup le nieront pour des motifs opposés. Des disciples de Saint Thomas contesteront que leur Docteur ait réellement soutenu le sentiment qu'on lui prête dans telle ou telle proposition. D'autres feront remarquer, avec raison, que la plupart des triomphes dont nous avons parlé précédemment figurent de nouveau parmi les luttes glorieuses. Mais, d'un autre côté, les amis de Duns Scot n'auront point de mal à prouver que la liste est loin d'être complète. Sans revenir sur plusieurs opinions que nous avons signalées en parlant de la Doctrine du Docteur subtil, pourquoi, par exemple, les questions de la bilocation, des conditions requises pour l'activité des substances créées, des motifs de l'Incarnation, ne figureraient-elles pas parmi des luttes glorieuses de l'École scotiste ?

En effet, si nous consultons les œuvres de Duns Scot à l'endroit où il traite de la possibilité pour un corps jouissant de son étendue ou de ses dimensions, de se trouver miraculeusement dans plusieurs endroits à la fois, nous voyons Wadding nous dire que, sur ce point, Scot se trouve en compagnie d'Alexandre de Halès, de Richard, d'Ockam, de Gabriel, de Pierre Auriol, de Bellarmin, de Suarez et du plus grand nombre des Théologiens et des Philosophes (2). Goudin lui-même reconnaît que sur cette question plusieurs suivent Duns Scot (3). Or ce mot en dit long, sous la plume

(1) « Harum quæstionum in scholis decisionem quærant adversarii, quid Thomas in eis censerit, quidve Scotus, et in quam partem magis Doctores inclinant, nec mirum esse invenient, nec rarum si a Doctrina D. Thomæ, non modo Scotus, sed alii pariter in quibusdam recedant. » (*Nitela Franciscanæ Religionis, p.* 46-47).

(2) « Hanc tenent Alens. 4 p., quæst. 11, Richard. hic art. 2, quæst. 2, Ocham., Gabri., Aureol., Bellarm. 3, de Eucharist. 3 et 4, Suar., 3 Tom., Dist. 48, sect. 4, et fere omnes Theologi et Philosophi. » (*Opera omnia Scoti, in* 4, *dist.* 10, *Quæst.* 2. *Tom. VIII, p.* 511).

(3) « Negant S. Thomas, S. Bonaventura, et alii contra Scotum, quem plures sequuntur. » *Philosophia juxta inconcussa tutissimaque Divi Thomæ dogmata. — Physicæ Pars prima, disp. III, quæst. IV, art. II. Tom. II, p.* 424. *Urbeveteri*, 1859).

du Père Antoine Goudin, qui, par nature, n'éprouve pas des sentiments trop tendres pour Duns Scot, et n'est jamais tenté de le grandir outre mesure.

S'il fallait prendre comme mot d'évangile tout ce que disent nos modernes scolastiques, on n'aurait pas lieu de compter au nombre des luttes glorieuses de Duns Scot son opinion sur le principe immédiat d'opération dans les substances créées. Soit qu'il examine en général si la substance créée est active immédiatement ou par elle-même, soit qu'il recherche si les facultés de l'âme sont des accidents ajoutés à l'essence de l'âme et réellement distincts de sa nature, Duns Scot ne voit pas la nécessité d'admettre, en dehors de la substance de l'être, des entités qui remplissent les fonctions de principes immédiats d'opération. Par là il se met en opposition formelle avec saint Thomas, dont l'opinion, ajoute Goudin, est suivie non-seulement par son École, mais encore par plusieurs Philosophes et plusieurs Théologiens de premier ordre (1).

Il faut que l'autorité de ces graves auteurs soit grande, car Mgr Bourquard le prend de haut avec ceux qui n'admettent pas que les facultés soient des accidents ou qualités de l'âme. M. Pluzanscki le constate avec raison dans les observations dont il fait suivre quelques-unes de ses paroles. Nous ne pouvons que gagner à les écouter l'un et l'autre.

« Le sentiment contraire à saint Thomas, nous apprend Mgr Bourquard (2), a été adopté par Henri de Gand, par Scot, par Guillaume d'Occam, par les Cartésiens, par Malebranche, Gerdil, Galuppi et Reid. Les panthéistes depuis Spinosa jusqu'à Hégel, l'ont pareillement soutenu. Il est rejeté par *toute l'École*. » Mais saint Thomas reconnaissait déjà que des Docteurs avaient soutenu l'opinion contraire à la sienne ; et il est difficile de parler de l'unanimité de l'École lorsque l'on a déjà contre soi Henri de Gand et les franciscains ! »

(1) « Secunda sententia est S. Thomæ, quem non modo Thomistæ omnes, sed et plures alii primæ notæ Philosophi ac Theologi sequuntur. » (*Ibidem, Disp. II, quæst. IV, art. III. — An substantia sit immediate operativa. Tom. II, p.* 222).

(2) *Doctrine de la connaissance d'après saint Thomas d'Aquin, p.* 77.

« Supposons (1), dit encore le savant défenseur du Thomisme, que les facultés soient une seule et même chose que l'essence de l'âme. Dès l'instant que l'âme agit, elle agit selon tout ce qu'elle est, c'est-à-dire comme une substance. Ses actes sont donc substantiels, ils communiquent l'être substantiel, ce qui appartient exclusivement au Créateur des substances. Par cette conséquence, on aboutit au Panthéisme. » Nous avouons ne pas bien entendre ce langage et ne pas comprendre pourquoi, s'il était essentiel à l'âme de penser, il s'ensuivrait que ses pensées communiquassent l'être substantiel, sans doute à leurs objets. Quant à l'accusation de Panthéisme, Scot a l'étrange fortune qu'on la lui jette de tous les côtés, sans qu'il la mérite, ici à propos de son opinion sur les facultés de l'âme, ailleurs à propos de son opinion sur la matière première ou sur les universaux. Panthéiste, Duns Scot le serait ici avec Descartes, avec Bossuet, avec saint Augustin ! « Toutes ces facultés, dit Bossuet (2), ne sont au fond que la même âme qui reçoit divers noms à cause de ses différentes opérations. » Et il ne fait que reproduire la pensée de l'ouvrage *De Anima et Spiritu* qu'on lisait au moyen âge comme de saint Augustin (3) ; « *Dicitur namque anima dum vegetat, sensus dum sentit, animus dum sapit, mens dum intelligit, ratio dum discernit, memoria dum recordatur, dum vult voluntas* (4). »

Comme il ne s'agit pas ici de bien préciser la Doctrine, ni d'indiquer en quoi le sentiment de Duns Scot, sur la nature des puissances, diffère du sentiment de Bossuet et de Descartes, nous ne voyons rien à retrancher de tout ce que dit M. Pluzanscki ; nous désirons, au contraire, corroborer ses observations.

Si on n'a pas oublié ce que nous avons dit des démêlés de Jean Peckam avec certains disciples de saint Thomas, on doit se rappeler que la distinction entre l'essence de l'âme et ses facultés était l'une des innovations dont se plai-

(1) *Ibidem*, p. 78.

(2) *Connaissance de Dieu et de soi-même*, c. 1, § 21.

(3) Si l'authenticité en a été contestée, il n'en est pas moins en harmonie avec la Doctrine de saint Augustin.

(4) *De Anima et Spiritu*, c. 5. — *Essai sur la Philosophie de Duns Scot*, p. 130-131.

gnait amèrement l'archevêque de Cantorbéry. Ceci indiquerait qu'avant l'an 1260 peu de Docteurs avaient encore songé à regarder les facultés de l'âme comme des qualités ou accidents réellement distincts de son essence. Les nouveaux éditeurs des œuvres de saint Bonaventure nous permettent de confirmer cette assertion par un fait arrivé au frère Bonaventure lorsqu'il enseignait le Livre des Sentences à Paris. A la distinction troisième du premier livre (1) il avait dit que l'esprit, *mens*, était de la substance de l'âme. Quelques-uns de ses auditeurs trouvèrent que le jeune Docteur se mettait, dans cette circonstance, en opposition avec le Maître des Sentences, car celui-ci fait seulement de l'esprit la partie supérieure de l'âme (2). Le frère Bonaventure justifia son exposition, prouva que l'objection n'était pas fondée et termina par ces paroles. « *Propterea non negat Magister, quod mens non accipiatur pro ipsa anima, sed quod accipitur pro* TOTA, *id est pro anima secundum omnes potentias, sed pro ipsa substantia ratione superioris portionis. In hoc igitur Magistro non contradixi, sed potius verbum ejus juxta veritatis regulam, ut æstimo, explicavi* (3). » Lorsque, à la distinction XXIVe du second livre, saint Bonaventure traite la question *ex professo,* il se borne à confirmer et développer ce qu'il dit ici (4).

Saint Bonaventure croyait donc encore, vers l'an 1250, être dans le sens de la Tradition et dans la pensée du Maître des Sentences en ne distinguant pas les facultés de l'âme de son essence, au point de les regarder comme de véritables qualités ou accidents. Il suivait en cela l'exemple de son Maître Alexandre de Halès (5). Un peu plus tard Richard

(1) *In* 1, *dist.* 3, *p.* 2e, *art.* 2, *qu.* 1.

(2) « Fortassis autem alicui videbitur, me declinasse a positionibus Magistri Sententiarum, maxime in duobus : in hoc scilicet, quod, cum Magister primi libri distinctione tertia (cap. 3), in secunda assignatione Trinitatis, quam dicit consistere in *mente*, *notitia* et *amore*, dicat *mentem* accipi non pro anima, sed pro superiori portione, a me dictum reperitur, mentem ibi pro substantia animæ stare. » (*Opera omnia S. Bonaventuræ.— Prælocutio sancti Bonaventuræ Proœmio in secundum librum Sententiarum præmissa. Tom. II, p.* 1. *Quaracchi.*)

(3) *Ibidem.*

(4) *In* 2, *dist.* 24, *p.* 1a, *art.* 2, *quæst.* 1. *Tom. II, p.* 558.

(5) *Summa Theolog., p.* 2a, *quæst.* 63, *membr.* 1, *et quæst.* 21, *membr.* 1.

de Middletown, devançant les Nominaux et les Modernes, se contentait d'assigner une distinction de raison entre l'âme et ses facultés (1). Il paraît que pour Mgr Bourquard, ni ces grands Docteurs, ni les Nominaux, ni les Scotistes ne font partie de l'École, puisque toute l'École est avec saint Thomas.

Le même auteur fait injure non plus seulement aux Nominaux, à l'École franciscaine et aux Modernes, mais encore à Suarez et à beaucoup d'autres (2), lorsqu'il prétend que le Panthéisme est la conséquence rigoureuse de toute opinion qui reconnaît à la substance créée le pouvoir d'être principe immédiat d'action. Tous ces auteurs qui, d'après Wadding, sont « *fere omnes, exceptis rigidis Thomistis* (3), » n'ont point vu que la substance créée ne pouvait agir par elle-même, ils ne se sont point doutés que leur opinion aboutissait logiquement au Panthéisme. Jusqu'à preuve du contraire, nous continuerons de croire qu'ils ont vu plus juste que Mgr Bourquard.

La dernière lutte glorieuse pour Duns Scot, dont nous désirons parler, a trait au motif de l'Incarnation. Le Verbe de Dieu s'est incarné pour réparer le péché du premier homme ; c'est là une vérité sur laquelle nulle discussion n'est possible. Mais ce motif a-t-il tellement été la cause de l'Incarnation que, s'il n'eut pas existé, l'union hypostatique de la nature divine avec la nature humaine n'aurait pas eu lieu ? Là-dessus l'accord n'existe plus. Saint Thomas et saint Bonaventure pensent que, sans le péché du premier homme, l'Incarnation n'aurait pas eu lieu. Duns Scot, après Alexandre de Halès et Albert-le-Grand, soutient au contraire, que le péché n'a eu pour effet que de modifier, dans ses conditions, un fait décrété avant la prévision de la désobéissance du premier homme.

Les Docteurs se sont tout naturellement groupés derrière ces grands Maîtres et ont formé deux armées. De quel côté se trouve l'armée la plus nombreuse ? Si nous consultons un adversaire de l'opinion de Duns Scot, le T. R. Père Hilaire

(1) *In* 1, *dist.* 3, *p.* 2ª, *art.* 2, *quæst.* 1. *Tom. I, p.* 52. *Brixiæ*, 1591.

(2) Mastrius de Meldula. — *Disputationes in Aristotelis Physicam, Disp. VII, quæst. VI, art.* 11. *Tom. II, p.* 192, *n°* 87. *Venetiis*, 1727.

(3) *Opera omnia Scoti. Tom. VIII, p.* 743.

de Paris, il nous dira que dans les siècles précédents l'opinion de saint Thomas était plus suivie (1); mais il reconnaît qu'aujourd'hui il n'en est plus ainsi : « De nos jours, dit-il, l'opinion du Docteur subtil a fait de tels progrès dans les esprits, comme le remarquent des prélats distingués, qu'on ne craint pas de la prêcher du haut des chaires chrétiennes, de lui donner une importance voisine de celle des dogmes de notre Foi, et de considérer comme dépourvus de grandeur et d'élévation les Théologiens qui pensent différemment (2). » Cette question rentre donc bien dans la catégorie des luttes glorieuses pour Duns Scot.

Nous n'avons ni le temps, ni le désir d'entreprendre un examen raisonné des deux opinions, encore moins voulons-nous discuter sur la valeur des raisons alléguées de part et d'autre ; nous demandons seulement que l'on ne fasse pas à l'opinion de Duns Scot l'injure de la confondre avec l'opinion de Malebranche. Le T. R. Père Hilaire n'a pas su résister à cette tentation : il a trop cédé au désir de présenter cette opinion comme une source dangereuse, d'où pouvaient découler de graves erreurs.

« L'opinion des scotistes, dit-il, offre au premier abord plus d'unité et de perfection dans le plan des œuvres divines : mais elle ne fait pas assez ressortir la distinction si nécessaire entre le Créateur et les créatures ; car tout en reconnaissant que Dieu était libre de s'incarner ou non, les scotistes ne cessent de répéter que l'Incarnation était réclamée, en quelque sorte exigée, nécessitée par la gloire de Dieu et pour la perfection de ses œuvres. »

« Le célèbre Malebranche, *héritier de ce système et son brillant rédacteur*, ne craint pas de dire que « l'univers, quelque grand, quelque parfait qu'il puisse être, tant qu'il sera *fini*, sera indigne de l'action d'un Dieu, dont le prix est infini. » Aussi « quoique l'homme n'eut point péché, une personne divine n'aurait pas laissé de s'unir à *l'univers*, pour le sanctifier, pour le tirer de son état profane, pour le

(1) *Cur Deus Homo. Dissertatio de motivo Incarnationis, Auctore R. P. Hilario Parisiensi, Ord. Fr. Min. Capuccin. Doct. in theol. et jure.* p. 67-104. *Lugduni*, 1867.

(2) *Cur Deus Homo, ou Motif de l'Incarnation, par le T. R. P. Hilaire, suivi de deux lettres sur le même sujet par le T. R. P. Hilaire et le R. P. Dom Marcel Grézier, chartreux*, p. 13. *Currière (près la Grande-Chartreuse.)* 1896.

rendre *divin*, pour lui donner une dignité *infinie*, afin que Dieu, qui ne peut agir que pour sa gloire, en reçut une qui correspondît parfaitement à son action (1). » Malebranche veut donc un monde *infini*, peu distinct de Dieu (2). »

Ne semblerait-il pas après cela que l'opinion scotiste aboutit logiquement ou à peu près logiquement, à l'optimisme de Malebranche, avec l'Incarnation comme son complément nécessaire. Pour nous, nous avons trouvé des pensées bien différentes chez les vrais partisans de Duns Scot. Ce n'est pas l'idée d'un monde parfait qui les préoccupe, c'est bien plutôt la pensée de ne pas faire rentrer incidemment le dessein de l'Incarnation dans le décret de la Création. Cette préoccupation n'est pas propre aux scotistes ; des disciples de saint Thomas, assure le père Monsabré, l'ont également éprouvée : « Quelques thomistes, dit-il, placent le dessein de l'Incarnation avant le décret de la Création du monde et la prévision du péché. En cela ils se rapprochent du scotisme et s'éloignent de saint Thomas (3). »

Pour tous ces auteurs, en effet, l'Incarnation domine tout. Avec le grand apôtre ils voient, dans le Verbe incarné, le premier né de toute créature « *primogenitus omnis creaturæ* (4). »

Avec l'Église et avec Pie IX dans l'office de l'Immaculée Conception (5), ils aiment à mettre sur les lèvres de Marie ces belles paroles des Proverbes : « Le Seigneur m'a possédée au commencement de ses voies ; avant qu'Il fît quelque chose dès le principe. Dès l'éternité, j'ai été établie ; dès les temps anciens, avant que la terre fut faite. Les abîmes n'étaient pas encore, et moi déjà j'avais été conçue : les sources des eaux n'avaient pas encore jailli : Les montagnes à la pesante masse n'étaient pas encore affermies, et moi, avant les collines, j'étais engendrée : Il n'avait pas encore fait la terre et les fleuves, et les pôles du globe de la

(1) Malebranche, *Entretiens de Métaphysique*, 9e. 7-11.
(2) *Cur Deus Homo ou Motif de l'Incarnation*, p. 62-63.
(3) *Exposition du dogme catholique. Préparation à l'Incarnation. Carême*, 1877,
(4) *Ad Coloss. I.* 15.
(5) Leçons du premier nocturne.

terre. Quand Il préparait les cieux j'étais présente : quand par une loi inviolable Il entourait d'un cercle les abîmes : quand Il affermissait en haut la voûte éthérée, et qu'Il mettait en équilibre les sources des eaux : quand Il mettait autour de la mer ses limites, et qu'Il imposait une loi aux eaux, afin qu'elles n'allassent point au delà de leurs bornes : quand Il pesait les fondements de la terre, j'étais avec Lui disposant toutes choses (1). »

Avec François Mayronis, ils refusent d'admettre que ce qu'il y a de plus parfait et de plus excellent dans la création ait été voulu, non pour lui-même, non à cause de l'innocence de l'homme, mais à cause de son péché (2).

Avec Ubertin de Casal, ils contemplent dans l'union hypostatique l'exemplaire d'une perfection, que l'homme ne saurait réaliser, mais vers laquelle il doit tendre et aspirer. Sans le péché, l'homme n'aurait pas dû tendre à l'union avec Dieu par la croix, mais toujours il aurait dû se montrer obéissant et ne pas s'approprier la gloire qui n'appartient qu'à Dieu. Or la perfection de cet état apparaît dans cette nature humaine, unie de telle sorte à la nature divine qu'elle n'est plus « *sui juris* » et que ses actes se trouvent légitimement attribués à une personnalité divine « *actiones sunt suppositorum* (3). » L'union hypostatique

(1) Le T. R. Père Hilaire reconnaît lui-même que ce texte est l'un des fondements sur lesquels s'appuie l'opinion scotiste : il dit, en effet : « Opinio de qua loquimur his præcipue utitur textibus qui sapientiæ originem ante sæcula statuunt : scilicet : Proverb. VIII, 22-31, Eccli. XXIV, 1-32, quibuscum ob analogiam jungitur Coloss. I, 15. Hi sunt tres cardines circa quos tota vis hujus opinionis versatur. Porro ex sanctis Patribus Sapiens in Proverbiis et in Eccli. de eodem objecto loquitur, scilicet de origine Sapientiæ : et per Sapientiam intelliguntur *Verbum, Jesus* et *Maria*. » (*Cur Deus Homo. Dissertatio de Motivo Incarnationis... p.* 114-115.)

(2) « Maximum bonum quod est universo non est bonum occasionatum, sed est bonum per se et simpliciter. Sed incarnatio Verbi est maximum bonum. Ergo. — Item secundo — Si Christus non fuisset incarnatus nisi propter peccatum Adæ : tunc innocentia fuisset detrimentum tanti boni. Sed hoc est absurdum, quia status innocentiæ fuit maxime desiderabilis et perfectus. » (*In* 3, *dist.* 17, *quæst.* 4.)

(3) « Ad videndum autem quando Deo perfecte unitur recurre ad fundamentum unionis. In Christo enim est omnis unionis completio. Vide ergo quomodo fuit facta unio personalis, et videbis quomodo in te debeat fieri unio amoris. Ad hoc enim ut personaliter uniatur Filio Dei humanitas Jesu

offre donc à l'homme un modèle parfait d'humilité et de soumission à Dieu.

Voilà certes des raisons qui n'ont rien de commun avec l'optimisme de Malebranche. Sans prouver en aucune façon la *nécessité* de l'Incarnation du Verbe avec la nature humaine elles donnent lieu de croire que de *fait*, cette union aurait eu lieu quand bien même la désobéissance du premier homme ne serait pas venue troubler le plan divin de la création. C'est une gloire pour Duns Scot de l'avoir reconnu et proclamé. Son plus beau triomphe, sans contredit, a été d'enseigner la Conception Immaculée de Marie; sa lutte la plus glorieuse, selon nous, a été de soutenir l'hypothèse de l'Incarnation en dehors du péché. Du reste nous ne faisons là qu'exprimer une pensée admirablement décrite par l'illustre et regretté Mgr Bertaud, évêque de Tulle, dans une lettre à M. l'abbé Gay. Nous allons donner cette lettre, comme couronnement de tout ce que nous venons de dire des triomphes et des luttes glorieuses de notre Docteur.

« On représente, écrit le savant prélat, Jean Duns Scot, le noble fils de saint François, agenouillé. Il a devant lui un volume ouvert : sur la page, on lit ces mots qu'il traça de sa main, en tête d'un de ses commentaires : « Quand il s'agira de célébrer le Christ, j'aime mieux excéder que défaillir dans la louange qui lui est due, si jamais j'étais heurté par cette alternative : *In commendando Christum, malo excedere, quam deficere in laude ipsi debita, si propter ignorantiam, in alterutrum oporteret, incidere.* »

« Un autre volume est ouvert. La vierge Marie Immaculée y est proclamée : « la gloire de Scot. » Et une figure gracieuse descend du ciel. C'est le Seigneur Jésus lui même, sous forme d'un tendre enfant. Il porte des caresses au grand Théologien, il touche sa lèvre, il la charge de syllabes d'or. D'un autre côté du tableau, la Vierge, les pieds posés sur un nuage étincelant, sourit au grand Docteur ; elle apparaît

oportuit ipsam humanitatem in se non esse per se ens, nec suppositum, nec persona, ac pro hoc secutum est quod divina natura est sola in Jesu per se existens; et persona Filii Dei ipsius humanitatis facta est suppositum et persona. Sic nimirum oportet, in te fieri anima quæ vis ad istius crucis perfectionem attingere. » (*Arbor vitæ crucifixæ Jesu, lib. IV, cap.* 37, *p.* 190.)

immaculée : une guirlande est déroulée : on y lit ces paroles : « voici la gloire de Scot : *Hæc est gloria Scoti.* »

« Quand je lisais vos pages doctes et parfumées, mon bien cher Charles, j'aimais à croire que vous aussi, agenouillé pieusement, aviez proféré de nobles protestations en l'honneur du Christ et de sa sainte Mère. Oh ! oui, votre lèvre a été caressée par le doigt du Verbe incarné, comme le fut celle de Scot. Votre plume a été chargée de paroles splendides : vous les avez semées heureusement dans vos beaux volumes (1). »

Mais l'œuvre de Duns Scot ne compte pas que des triomphes et des luttes glorieuses, elle compte aussi des défaites. Le respect de la vérité nous oblige à ne pas passer sous silence les revers de Duns Scot et de son École.

3° *Revers de Duns Scot et de son Ecole.*

Personne ne peut raisonnablement nous demander que nous nous étendions avec complaisance sur les revers et les défaites de l'École scotiste. Tout ce qu'on peut exiger de nous, sur ce point, c'est l'aveu sincère que Duns Scot et son École ont subi de nombreux et graves échecs. Nous laissons à d'autres le soin de proclamer bien haut les défaites de l'École scotiste : nous leur laissons également le soin de rechercher, avec Duplessis d'Argentré, sur combien de questions la Doctrine du Docteur subtil est tenue en suspicion (2) ; pour nous nous voulons nous borner à signaler la plus importante de toutes ces défaites, après quoi nous constaterons qu'elle n'atteint que Duns Scot et son École.

Nous avons relaté, dans la vie de notre Docteur, qu'à son arrivée à Cologne il eut à soutenir des discussions avec les disciples d'Albert-le-Grand, et particulièrement avec Hervé. Ces discussions auraient eu pour objet, assure-t-on, la Conception Immaculée de Marie, les formalités et la distinction formelle. S'il faut en croire Jean Eckius, Duns Scot aurait triomphé sur la Conception de Marie, mais il aurait été

(1) *De la vie et des vertus chrétiennes considérées dans l'état religieux, par M. l'abbé Charles Gay. — Lettres à l'auteur, 2e édition, p. XI et XII,* 1875.

(2) « Joannis Duns Scoti Ord. FF. Minorum temerariæ opiniones quas Doctorum Theologorum multitudo improbat. » (*Collectio Judiciorum. Tom. I, p.* 1a, *p.* 285.)

battu par Hervé sur les formalités et la distinction formelle (1). Nous ne savons si les choses se sont passées ainsi du vivant même de Duns Scot; ce que nous savons, c'est que le temps s'est chargé de les réaliser. Autant le Docteur subtil a été heureux dans son innovation à l'Université de Paris sur la Conception de Marie, autant il l'a été peu dans cette autre innovation des formalités et de la distinction formelle. Nous ne disons pas assez en affirmant que notre Docteur n'a pas été heureux dans cette innovation : il a été positivement très malheureux. Sur aucun point, croyons nous, il n'a été plus critiqué et même plus censuré.

Un religieux Récollet de la Province de Thuringe, le Père Frédéric Stümel, a recueilli au commencement du second volume de son ouvrage sur la *Simplicité de Dieu et la distinction formelle*, quelques-unes des principales censures dont Scot a été gratifié par certains adversaires des formalités. Pour que le lecteur puisse mieux juger du nombre et de la gravité de ces censures, nous allons reproduire cette page du docte religieux : elle sera instructive à plus d'un titre.

Cervellotica et bruta censurarum fulmina contra opinionem Scoti de distinctione in divinis.

« *Gregorius Ariminensis mordicus tenet eam distinctionem simplicitatem subvertere, et facere Deum non esse simplicem. Adamus, 1 Sent. dist. 6, q. 1, concl. 3, clamare sanctos contra illam. Aquarius, Bannes, Sotus et Molina, 1, q. 28, a. 2, d. 2, ratione prima : non satis esse tutam. Torres, alias Canariensis, l. de Trinit. q. 28, in 1 p., d. 1, et in 12 parte ejusd., 1 disp., concl. 2, male sonare in fide. Zumel, 1 p., q. 4, a. 2, q. 3, non satis consonare fidei. Mar-*

(1) « Is est Herveus ex familia S. Dominici *Doctor illuminatus*, ut Lazarus Soardus Cognomen subtilis ei tribuit, qui cum Joanne Duns Scoto vero cognomine doctore subtili, apud Agrippinam Coloniam nobilissimam Germaniæ academiam publicitus de summis Theologiæ apicibus magna cum gloria disputasse fertur : verum palmam Scotum tulisse aiunt in eo articulo qui de immaculata Virginis conceptione fortasse tunc in controversiam venit. E regione vero Hervæum insigniter contra formalitates Scoti dimicasse uti hodie Colonienses submurmurant : subtilitates Hervæi destruxerunt formalitates Scoti. » (*Nitela Franciscanæ Religionis, p.* 28. *Lugduni*, 1627.)

silius, 1, q. 12, concl. 3, sanctos communiter docere contra Scotum. Bachonius, 1, dist. 2, q. 2, concl. 3, Scoti opinionem esse contra sanctos. Innominatus aliquis apud Rhadam, esse periculosam in fide. Arrubal non esse tutam in fide. Ruiz, d. 11, de Trinit. titul. 7, parum tutam ac temerariam hoc tempore. Oviedo, 4 Metaph. puncto 2, lædere sanctissimam Trinitatem. De Quieras, si esset vera Scoti distinctio, nihil prorsus esset mysterii in sanctissima Trinitate. Rosinet, d. 1, de distinctione in divinis a. 6, object. 10. distinctionem Scoti videri damnatam in Concilio Rhemensi. Josephus Augustinus, 1 p, q. 13, a. 4, ff. 3, n° 45, Scotum parum distare ab errore Porretani. Gonet, Tom. 1, d. 3, de attributis divinis in communi a. 2, etsi ibi, n° 8, dixerat, se velle abstinere a Censuris et verborum aculeis, quos apud Tanerum hic d. 2, dub. 2, affert congestos, ut quod sententia Scoti sit absurda et erronea, ac communi Patrum doctrina penitus aliena, sui immemor, mox n° 9, ait : distinctionem Scoti non minus lædere simplicitatem et puritatem Dei, quam sententia Gualteri et Gilberti. Idem repetit Tom. 2, d. 3, de relationibus divinis, a. 1, § 3. n° 32. Professores Benedictini ad S. Gallum, Tom. 1, Curs. Theol. de Deo, Tract. 2, q. 2, de essentia et attribut. distinctione : distinctionem Scoti et Gilberti doctrinam unam esse et eamdem. Cajetanus, Scotum errasse. Martinonus, d. 3, de Deo, aperte repugnantem esse sanctis Patribus et Conciliorum definitionibus. Thomas de Argentina, esse contra catholicam fidem, quia sequitur inde distinctio realis in Deo. »

« *Hos omnes supergressus Vasquez, 1 p., d. 116, c. 2, referens ex Nypho errorem Gualteri, asserentis realem distinctionem inter attributa ac attributorum ab Essentia divina, de Scoto quidem ibi c. 3, sentit, inter errorem Gualteri et communem Theologorum sententiam excogitasse mediam quandam de distinctione ex natura rei opinionem, quam proptera liberat ab errore Gualteri, sed c. 5, atroci illum ferit telo, innuens non solum cum Aureolo, Gregorio et Ariminensi, supra, non omnino excludere compositionem, ac proinde hac parte Gualterum sapere, sed insuper ibidem Scotum involvit errori Gilberti, atque argumenta, quæ adversus Gilbertum adduxit S. Bernardus, æque militare contra Scotum. Rursum d. 120, c. 4, Scoti sententiam cum Gilberti confundit, et locis Concilii Rhemensis et*

Florentini, et rationibus S. Bernardi confutat, contendens Scotum et Gilbertum in eodem errore versatos fuisse. Cum Vasquez sentit ejus fidus Achates Alarcon, Tract. 5, de Deo, d. 2, c. 6, dicens : Scoti distinctionem deportandam et dica aliqua dignam (1). »

Nous ne suivrons point le Père Frédéric Stümel dans la réfutation de tous ces jugements passionnés, ni dans sa justification de la distinction formelle de Duns Scot. Nous nous bornerons à dire en quelques mots ce que nous pensons des diverses parties de sa thèse. Le Père Frédéric Stümel est vraiment fort, lorsque, prenant à partie les Pères Gonet (2) et Gabriel Vasquez (3), il réduit à néant leurs frivoles allégations et leurs injustes censures. Il est encore fort, parce qu'il est dans la vérité, quand il démontre que la Doctrine des formalités et de la distinction formelle ne porte aucune atteinte à l'attribut divin de la simplicité en Dieu, comme à l'insondable profondeur du mystère de la Très Sainte Trinité (4). Il n'est plus autant dans la vérité, et par conséquent il n'est plus aussi fort, quand il prétend découvrir une harmonie parfaite entre la Doctrine des Pères, de saint Augustin en particulier, et la distinction formelle de Duns Scot (5) ; ou bien encore quand il la fait découler logiquement de certaines décisions des Conciles de Latran et de Florence (6). Mais pour nous il n'est plus du tout dans la vérité quand il cherche à présenter le Docteur angélique et le Docteur séraphique comme favorables à la distinction formelle en Dieu (7).

Il reconnaît, il est vrai, que la distinction formelle doit son nom au Docteur subtil, mais il soutient que la Doctrine sur laquelle elle repose se trouve dans les ouvrages de saint

(1) *Controversiarum inter Principes Cathedras D. Thomæ, Doct. Angel. et Scoti Doct. Subt. Primum et Perenne Mobile. Auctore A. R. P. F. Friderico Stümelio SS. Theologiæ Lectore Jubilato, Ord. FF. Min. Recollect. Provinciæ Turingiæ S. Elisabethæ Patre. Tom. II, Præfatio, p.* 2. *Coloniæ Agrippinæ,* 1680.

(2) *Controversia Prima quæst.* 3. *Tom. II, p.* 35-50.

(3) *Controversia Quarta. Tom. II, p.* 87-106.

(4) *Ibidem. Tom. II, p.* 1-140.

(5) *Ibidem. Tom. II, p.* 141-218.

(6) *Ibidem. Tom. II, p.* 274-302.

(7) *Ibidem. Tom. II, p.* 249-273.

Bonaventure (1), bien plus, dans ceux de saint Thomas. Après avoir allégué et expliqué les textes pour et contre du Docteur angélique, il croit pouvoir dire sous forme de conclusion : « *Concluditur Doctorem angelicum a subtili non discrepare* (2). » Nous devons ajouter, pour être juste, que cette idée n'est point une invention du Père Frédéric Stümel. Avant lui un théologien de la Compagnie de Jésus, le Père Ricciolius, avait dit dans le même sens. « *Distinctio formalis ex natura rei inter attributa divina, inter ideas divinas, et inter Essentiam divinam ac personas divinas conformior est doctrinæ Doctoris angelici quam sola distinctio ficta aut facta per intellectum* (3). »

Malgré ces autorités, malgré la grande science dont fait preuve le Père Frédéric Stümel, nous persistons à croire, avec l'immense majorité des Philosophes et des Théologiens que, sur ce point de Doctrine, Duns Scot n'est pas plus l'écho de la Tradition catholique, que le fidèle interprète de la pensée de saint Thomas et de saint Bonaventure. Pour eux, comme pour nous, les formalités et la distinction formelle sont une des innovations du Docteur subtil, innovation qui occupe une place aussi importante que regrettable dans son système de Doctrine.

Quiconque est tant soit peu au courant des Doctrines scotistes n'aura jamais la pensée de nier l'importance des formalités. Le fait est trop évident et trop universellement reconnu pour qu'une négation ait des chances de s'accréditer. Comment pourrait-on le nier quand on lit dans le célèbre scotiste, Jean Rada, les paroles suivantes ? J'ai pensé qu'il convenait de placer en tête de mes disputes théologiques cette célèbre question des formalités et de la distinction formelle ; parce que, d'après saint Thomas, la parfaite intelligence des sujets traités dans le premier Livre des Sentences dépend de la nature de la distinction posée entre

(1) « Nullum omnino præjudicium doctrinæ subtilis Doctoris parturit doctrina Doctoris seraphici, quin potius e contra illam multis in locis haud obscure indigitat, et licet in terminis illam non referat, utpote quæ ante Scotum innominata manebat ; attamen cum identitate reali in divinis congeneam esse, implicite et reapse verificat. » (*Catena aurea Doctrinæ SS. Patrum cum Doctrina Doctoris subtilis. Tom. II, p.* 264.)

(2) *Ibidem. Tom. II, p.* 249.

(3) *Ibidem. Tom. II, p.* 263.

l'essence et les attributs divins. Il est hors de doute, ajoute le Père Rada, que cette question et très utile et même très nécessaire à l'intelligence de beaucoup d'opinions du Docteur subtil, qui seront discutées dans cet ouvrage (1). Le nombre de ces opinions est bien plus considérable, si on considère l'influence des formalités non plus seulement sur les questions théologiques, mais encore sur les questions philosophiques. Il est donc incontestable que le sujet qui nous occupe exerce une grande influence sur la Doctrine de l'École scotiste.

Quand, de plus, nous affirmons que les formalités et la distinction formelle sont une innovation de Duns Scot, nous ne faisons qu'exprimer une vérité reconnue par ses disciples comme par ses adversaires. En effet, Jean Rada dit en parlant de Scot qu'il est l'auteur de l'identité formelle (2). Un autre disciple du Docteur subtil, le Père François Macédo, ne parle pas autrement. Parce que Suarez avait regardé le sentiment de Scot sur le genre de distinction qu'il convenait de placer en Dieu comme incertain, et pouvant, par le fait même, être interprété dans le sens d'une distinction de raison (3), le Père François Macédo s'indigne et répond : « *Equidem necessarium duco monstrare Scotum hujus formalis ex natura rei ante intellectum distinctionis authorem esse, et jure suo agere Scotistas, non patientes aliter suum Magistrum intelligi* (4). »

Mais personne n'est peut-être plus affirmatif sur ce point que le vénérable Denys le Chartreux. Pour lui tous les saints Docteurs, tous les plus grands Théologiens, avant Duns Scot, ont été unanimes à ne pas reconnaître la distinction

(1) « Quæstionem istam celeberrimam quasi in mearum disputationum principio collocandam censui : quia, ut ait D. Thom. in 1 Sent., dist. 2, q. 1, art. 3, est tanti momenti ut ex ea pendeat perfecta intellegentia eorum, quæ in primo Sententiarum tractantur. Et profecto ad intelligendas multas Doctoris subtilis opiniones a nobis in hoc opere discutiendas perutilis est, ac perquam necessaria. » (*Controversiæ Theologicæ inter S. Thomam et Scotum. Controversia quarta. Tom. I, p.* 73. *Venetiis*, 1618.)

(2) « Qui author est hujus identitatis formalis. » (*Ibidem, p.* 77.)

(3) « De sensu Scoti incertum esse, et verba illius ad meliorem sensum trahi. » (*In* 1 *p., lib. I, de Essentia Dei, c.* 10, *n°* 2.)

(4) *Collationes Doctrinæ S. Thomæ et Scoti. Collat. III. Differentia I. Tom. I, p.* 39. *Patavii*, 1671.

formelle en Dieu. L'inventeur de cette nouveauté a été le Docteur subtil, qui n'a pu l'appuyer sur l'autorité des saints. Bien plus, les textes des anciens, qu'il cite en sa faveur, peuvent-être légitimement invoqués contre lui. Aussi conclut-il par ces paroles : sur ce point Duns Scot a contre lui les plus grands Philosophes et les plus célèbres Théologiens (1).

Nous sommes donc bien en présence d'une innovation de Scot. Cette innovation, commencée par le Maître a été complétée et perfectionnée par ses disciples, et surtout par François Mayronis. Ce dernier a été même appelé le Père des Formalités, « *Pater Formalitatum.* » C'est lui, en effet, qui a formulé cette proposition universelle, d'un usage si fréquent dans toute démonstration des formalités : « *Ea de quibus demonstrantur diversa, et quibus conveniunt opposita etiam contradictorie, omni actu intellectus secluso, ex sua distinguuntur natura* (2). » C'est lui encore qui a réuni douze affirmations contradictoires touchant les perfections divines, dont il a fait autant de mineures de sa proposition universelle.

On affirme, remarque-t-il avec raison, de l'intelligence de Dieu, ce que l'on n'affirme pas, et ce que l'on ne saurait affirmer de sa volonté. Il en est de même de certains actes de l'une et de l'autre. De plus la puissance absolue et la puissance ordonnée, la sagesse et la science, la justice et la miséricorde, l'infinité et la nécessité, la causalité et l'éternité divine lui fournissent la matière d'autant d'affirmations opposées. Or, de toutes ces affirmations opposées et même contradictoires, François Mayronis croit pouvoir

(1) « Ad istud probandum induci possent multa argumenta similia, quorum multa jam tacta sunt, sed ista reor sufficere, præsertim cum tot sancti Doctores, totque excellentissimi in theologia magistri, qui ante Johannem Scotum fuerunt, concorditer senserint, inter attributa divina nullam esse non identitatem, aut formalem ex natura rei distinctionem. Et novitatis oppositæ, videtur Scotus fuisse inventor, qui nullam Sanctorum autoritatem habet pro se, imo sicut mox innotescet, autoritates majorum, et seniorum, quas allegat pro se, si rite intelligantur, directe sunt, et militant contra eum : et est opinio sua tam summis philosophis, quam supremis theologis contraria. » (*Divi Dionysii Carthusiani in Sententiarum lib. I Commentarii locupletissimi. Dist. II, quæst. II, p.* 74. *Venetiis*, 1584.)

(2) *Idem, Ibidem, p.* 72.

déduire, comme une nécessité absolue, l'existence de la distinction formelle en Dieu.

Nous n'avons point ici à examiner si cette déduction est légitime. Tout ce que nous pouvons dire, c'est que les Philosophes et les Théologiens, en grand nombre, ne l'ont point trouvée rigoureuse. A l'exception de dix à quinze auteurs (1) qui, en dehors de l'École scotiste, ont adhéré à ce sentiment, les autres ont pensé que la distinction virtuelle suffisait à justifier ces apparentes contradictions, et à empêcher toute antinomie dans les affirmations que notre esprit forme sur Dieu et ses attributs divins. Comme ces auteurs, à l'exception toutefois du Père Gilles de la Présentation, ne sont

(1) Voici d'après François Macédo le nom de ces auteurs : « Objiciunt tandem sententiam S. Thomæ ferme esse communem in sua, et aliis scholis, et ubique celebrari ; cum Scoto vero paucos Scotistas sentire, et privatam opinionem esse, quam soli arripiunt sectatores. Respondeo me non numerare authores, sed rationes pendere, valere scholas pondere, non numero. Non, quod negem scholam Thomistarum insignem, et gravissimam esse, sed ut repellam objectionem. Cui, ut plenius satisfaciam, adducere volo aliquos alienos, ex his qui Scoti sententiam amplectuntur. Fonseca author Jesuita Lusitanus, Molinæ Magister 4 Metaph. c. 2, q. 4. 5, et 5 Metaph. c. 7, q. 3, ses. 3, distinctionem ex natura rei, mediam inter realem, et rationis ponit, ea tamen lege, ut eam a Divinis excludat. Albertinus item Jesuita, *ad aliquid*, q. 12, dub. 1, admittit distinctionem modalem in prædicam. Recipit eamdem Franciscus Marca del Monaco Clericus regularis in Metaph. p. 5, disput. un. s. 2. Hi cum limitatione ad Philosophica. Adstruunt illam absolute formalem, et in naturalibus, et in supernaturalibus, Petrus quidam a Candia, apud Carthusianum in 1. d. 2, q. 2. Ægidius a Præsentatione Augustinianus Lusitanus Conimbricensis academiæ Primarius Lector, ac ejusdem Rector, tom. I de Beatitudine, lib. 5, de visione, q. 5, a. 4. Joannes l'Alemandet disput. de Ente, p. 2, in Clypeo 4, in decis. Guiliel. Camer. Congregat. Orat. in disput. Philosoph. p. 2, q. 2, qui citat Piccolomineum lib. 1, de Metaph. c. 10, et Archangelum Mercen. in suis dilucidat. Joannes Canon. in 1. Physic. q. 7, pro eadem citatur. Et Buccaferrens apud Fabrum in fine 2, cap. Theoremat. 74. Paulus Venetus apud Tellez. Tom. 2. d. 52, p. 3, sect. 5. Ægidius Mauresius ex Minimis apud Joannem l'Alemandet d. 3, de Ente, p. 2. Clypeo 4. in Decisione. »

« His, ego, si alicujus sum numeri, adnumerari debeo, qui antequam ad Scotum transirem cum eo sensi Conimbricæ doctus eam sententiam a Præceptore meo, quem honoris causa nomino, Benedicto a Gouvea Jesuita, viro doctissimo, Philosophiæ tum Lectore, et postea Theologiæ in Academia Eborenci, quem pro Scoti sententia idoneum authorem adduco; a quo miror, ac doleo Telezium meum condiscipulum loco proxime a me citato recedere voluisse. » (*Collationes Doctrinæ S. Thomæ et Scoti. Collatio III, Differentia I. Tom. I, p.* 60-61.)

pas très remarquables, Denys le Chartreux a eu raison de dire que les plus grands Philosophes et les plus célèbres Théologiens se sont prononcés contre le sentiment de Duns Scot.

Devant ce fait indéniable, contre lequel n'ont rien pu tous les arguments et toutes les subtiles distinctions de l'École scotiste, faut-il s'obstiner à vouloir défendre une cause perdue ? L'Ordre de saint François a-t-il intérêt à se constituer le défenseur d'une opinion généralement condamnée et, tout porte à le croire, définitivement abandonnée ? Nous ne le pensons pas. Si quelques-uns donnent le nom de fidélité à cette constance, d'autres seront tentés de lui donner le nom d'entêtement et de parti pris. C'est ce qu'insinuait déjà Denys le Chartreux lorsque, parlant de la question qui nous occupe, il disait : « *quam opinionem quidam præsertim Ordinis S. Francisci, sive constanter, sive pertinaciter tenent, atque tuentur* (1). » Aussi l'Ordre, selon nous, aurait agi sagement s'il s'était conformé au conseil que lui donnait Gerson, d'abandonner sur ce point la Doctrine de Duns Scot pour embrasser celle de saint Thomas et celle de saint Bonaventure (2).

Cet abandon était d'autant moins pénible à exécuter, qu'il laissait à l'enfant de saint François la consolation de pouvoir toujours suivre quelques-uns des Maîtres de l'Ordre. Alexandre de Halès et saint Bonaventure marchent ici avec saint Thomas. Richard de Middletown a si bien exposé la Doctrine généralement suivie que Denys le Chartreux, après avoir longuement analysé son sentiment, termine par ces paroles : « *Hæc Richardus. Et hanc doctrinam multi, et pro maxima parte sequuntur theologi* (3). »

(1) *Ibidem*, *p.* 73.

(2) Duplessis d'Argentré dit de Gerson : « Joannes Gerso, Parisiensis Universitatis Cancellarius, in epistola sua *De laudatione S. Bonaventuræ* dicere non dubitat, distinctionem ex parte rei, qualem Scotus inter essentiam Dei, et ipsius intelligentiam ac voluntatem admittit, a Parisiensibus Magistris theologiæ Facultatis olim reprobatam fuisse, et pro insania et vanitate falsa ! habendam esse, ipsa verba Gersonis retro excripsimus, p. 40. Itaque, Scotistas hortamur et benevolo quidem animo, ut S. Bonaventuræ ac divo Thomæ magis adhæreant, quam inani Dialecticæ Scoti. » (*Collectio Judiciorum. Tom. I, p. 2a, p.* 286.)

(3) *Ibidem*, *p.* 64.

On pouvait donc, en abandonnant Duns Scot, demeurer le disciple des trois premiers Maîtres de l'École franciscaine. C'était là, d'après nous, ce qu'il convenait d'exécuter; c'est encore là ce qu'il convient d'exécuter actuellement. Car nous ne regardons pas Duns Scot comme l'unique, et même, comme le principal Maître de l'École franciscaine : il n'est que l'un deux. De là découle cette importante conséquence: c'est que nous n'éprouvons aucun désir de marcher à sa suite, quand il a contre lui les autres Maîtres de l'École franciscaine. Mis par Duns Scot lui même dans la pénible alternative de le sacrifier ou de sacrifier les premiers Maîtres de l'Ordre, il nous paraît juste de le sacrifier lui-même.

Au chapitre VIIe nous aurons l'occasion d'expliqner longuement notre pensée sur ce sujet. Contentons-nous, en terminant cette étude sur le Docteur subtil, de la résumer brièvement. Les triomphes de Scot excitent notre admiration et nous comblent de bonheur : ses luttes glorieuses exercent un vif attrait sur notre esprit et nous attirent à sa suite ; ses innovations malheureuses, au contraire, ne nous inspirent que du regret. Notre affection ne nous permet pas d'être indifférent à l'appréciation défavorable porté sur quelques unes des opinions de notre Docteur ; mais elle ne va pas jusqu'à nous entraîner partout et toujours à sa suite. Duns Scot n'a cette vertu que quand il marche lui-même dans la voie tracée par ses devanciers.

CHAPITRE VI

Ce que l'Ordre a fait pour les quatre Maîtres

Les quatre Docteurs dont nous n'avons pu qu'esquisser la vie, effleurer la Doctrine, faire entrevoir la grande autorité, ont été des Maîtres pour l'Ordre de saint François : ils ont donc eu des disciples et formé des Écoles. Une École est comme le prolongement de la vie et de l'enseignement du Maître : par elle le Maître se survit à lui-même, il règne dans l'intelligence de ses disciples, qu'il inspire de son esprit et nourrit de sa Doctrine. C'est de cette survivance des quatre Maîtres dans l'Ordre de saint François que nous avons à traiter dans ce chapitre. Nous savons ce qu'ils ont été et ce qu'ils ont fait, il nous faut maintenant examiner ce que l'Ordre a été, ce qu'il a fait pour eux.

Disons tout d'abord que ces quatre Maîtres ont donné naissance à deux Écoles. La première, appelée à juste titre l'ancienne École Franciscaine, a eu pour Maîtres Alexandre de Halès, saint Bonaventure et Richard de Middeletown. La seconde porte le nom de nouvelle École et reconnaît le Docteur subtil pour unique Maître. « Scot, dit le Docteur Scheeben, ne peut être considéré comme le vrai continuateur de l'École franciscaine ; mais il a fondé une École nouvelle, qui porte justement son nom (1). »

Jusqu'à Duns Scot, en effet, il y avait eu continuité dans

(1) *La Dogmatique par le Dr M. J. Scheeben, professeur au Séminaire archiépiscopal de Cologne. Tom. I, p. 678-679.*

l'enseignement de l'Ordre, saint Bonaventure s'était constitué le disciple fidèle et l'héritier d'Alexandre de Halès : il l'avait pris pour modèle, ce qui ne l'avait point empêché de perfectionner celui qu'il ne prétendait qu'imiter (1). Richard de Middletown lui-même, tout en gardant une certaine indépendance, ne s'était pas beaucoup écarté, ainsi que nous aurons occasion de le constater, de la voie suivie par saint Bonaventure. Il n'en fut pas de même de Duns Scot. « Doué d'une grande perspicacité, dit Scheeben, il l'employa plutôt à critiquer les travaux du treizième siècle qu'à édifier lui-même en utilisant et en continuant les œuvres de ses devanciers (2). »

Nous ne pouvons admettre avec Scheeben que la critique des opinions des devanciers de Duns Scot ait été le but suprême de ses travaux. Jamais ce grand Docteur ne refute une opinion sans en proposer une autre, ce qui prouve clairement qu'il ne travaille pas dans l'unique but de détruire ce qui existait avant lui. Il n'est donc pas dans le domaine de la science comme un révolutionnaire, uniquement occupé à renverser ce que les autres ont édifié. Le seul reproche qu'il mérite et que lui adresse, du reste Scheeben, c'est d'avoir bâti et édifié sans s'inspirer toujours assez des travaux de ses devanciers, sans les continuer et les perfectionner. Par là il a opéré une scission regrettable dans l'enseignement de l'Ordre en donnant naissance à une nouvelle École franciscaine.

Si ce que nous avons dit au chapitre premier de la préférence donnée à Duns Scot par les Conventuels et les Observantins est conforme à la vérité, nous allons retrouver cette préférence dans les travaux entrepris sur ses écrits. Elle s'y retrouve, en effet, et d'une manière si manifeste, qu'il est impossible de la nier. Commençons par la constater ; nous dirons ensuite ce qui l'a motivée, puis ce qui aurait dû l'empêcher de jamais exister ; nous terminerons ce chapitre en montrant qu'elle est en voie de disparaître de l'Ordre.

(1) *La Dogmatique. Tome I, p.* 665 *et* 669.
(2) *Idem, Ibidem, p.* 678.

§ 1

Prédominance de l'École scotiste sur l'ancienne École franciscaine.

Cette prédominance est un fait historique, ainsi constaté par le Docteur Scheeben. « Alexandre et Bonaventure sont, par le temps où ils ont vécu comme par leur tendance, les Pères et les porte-drapeaux de la vraie Théologie franciscaine, et ce titre leur a été constamment reconnu par leur Ordre, quoiqu'ils aient été plus tard pratiquement supplantés par Scot, jusqu'au moment où les capucins les ont remis sur le pavois. De nos jours l'Ordre entier revient à eux, et on a fait tout récemment de nouvelles éditions de leurs œuvres (1). »

Nous traiterons à la fin du chapitre du retour de l'Ordre à ses premiers Docteurs. Pour le moment il s'agit de déterminer en quelle mesure Alexandre de Halès et saint Bonaventure ont été supplantés par Scot jusqu'à la dernière moitié du XVIe siècle, époque à laquelle les *Capucins et les Conventuels*, tentèrent un premier retour en leur faveur. Nous disons à dessein les Capucins et les Conventuels, car il convient d'associer, dans une certaine mesure, les Conventuels aux Capucins lorsque l'on parle de la lutte entreprise au XVIe siècle contre la prédominance excessive de Duns Scot. Par la création du collège de saint Bonaventure, au couvent des *Douze Apôtres* à Rome, les Conventuels furent amenés à prendre à cette lutte une part que l'on ne saurait, sans injustice, passer sous silence.

S'il est bien évident que l'ancienne École franciscaine n'a point été supplantée par la nouvelle au point de disparaître de l'histoire de l'Ordre, il est non moins certain que pendant plus de deux siècles cette dernière l'a à peu près com-

(1) *La Dogmatique. Tom. I, p.* 670.

plètement éclipsée (1). C'est ce que prouvent d'une manière péremptoire le sort différent fait aux ouvrages des disciples de Scot et de saint Bonaventure, comme le petit nombre des commentaires sur les écrits des Maîtres de l'ancienne École, que l'on possède encore aujourd'hui. Notre but est donc moins de rappeler tout ce que l'Ordre a entrepris en faveur de Duns Scot et de son École, que de montrer combien il a négligé l'ancienne École franciscaine.

1° *Sort différent des disciples de Duns Scot et des disciples de saint Bonaventure.*

Duns Scot a eu des disciples, et de nombreux disciples. Renan leur consacre une page que nous demandons la permission de citer, afin de rectifier plusieurs assertions de ce savant, qui mêle sans cesse l'erreur à la vérité. « Duns Scot, dit-il, est, après saint Thomas, le Philosophe scolastique qui a eu le plus grand nombre de disciples. Mais certainement aucun docteur du moyen âge, pas même le Docteur angélique, n'en a eu d'aussi enthousiastes que lui. Leur admiration pour leur maitre n'a pas de bornes. Appartenant presque tous à l'Ordre de saint François, ils portent dans leur attachement au chef de leur école une sorte de fanatisme de secte. Ces disciples, du reste, très-inférieurs au maître, ne contribuèrent pas peu à faire tomber dans le discrédit la philosophie du Docteur subtil. Emportés par leur imagination, ils se précipitèrent dans les excès du réa-

(1) Le Père Théophile Domenichelli nous paraît trop atténuer la prédominance de l'École de Scot, comme l'éclipse subie par l'ancienne École de saint Bonaventure, lorsqu'il dit : « Benchè la prevalenza di Scoto nella Scuola Francescana sia stata innegabile, tanto che da lui piglio quindi innanzi in nome, pur non e da credere, come si ritiene communemente, che lo studio e le tradizioni delle dottrine dell'Ales et di san Bonaventura cessassero. Anzi abbiamo una serie non interrotta di spositori e commentatori delle opere del Dottor serafico, che di secolo in secolo si prolunga sino a noi. Laonde al sopravvenire di Scoto la scuola Francescana si biparti in due grandi rami, gli Scotisti e i Bonaventuriani; più numerosi i primi, e più inchinevoli all'analisi, di cui talvolta (che gioverebbe negarlo ?) abusarono; minori in numero, ma di maggior elevatezza di mente, i secondi : gli uni et gli altri però contano tali nomini da potersene gloriare qualunque scuola. » (*La Summa de Anima di Fratre Giovanni della Rochelle dell' Ordine de' Minori dal Padre Theofilo Domenichelli, min. obs. Prato*, 1882. — *Introduzione, p.* 88-90.) — Voir également le Père Marcellin de Civezza. *La Scolastica e la scuola francescana, p.* 46-47.

lisme le plus intempérant. Rien ne les arrêta, ils renièrent Aristote, ils saluèrent Platon, sans le comprendre, comme le plus grand des philosophes, il n'y eut plus de questions si obscures dont on ne donnât, au nom de la doctrine scotiste, une solution plus ou mons hasardée (1). »

Ce premier paragraphe demande au moins deux rectifications. Lorsque Renan affirme qu'aucun Docteur du moyen âge, pas même le Docteur angélique, n'a eu des disciples aussi enthousiastes que Scot, il ne fait pas preuve d'une grande érudition. Il s'est dit quelque part grand admirateur de l'œuvre des Bollandistes. Or si il avait lu dans ces Bollandistes, au 8 mars, la vie de saint Thomas attribuée à Guillaume de Thoco, il aurait trouvé là un disciple dont l'admiration et l'enthousiasme n'ont vraiment pas de bornes. Au moment où Guillaume de Thoco écrivait la vie du Docteur angélique, c'est-à-dire vers 1320, les principaux disciples de Duns Scot enseignaient, ils avaient même déjà composé des Commentaires, comme le prouve ce manuscrit trouvé dans la bibliothèque des Frères Mineurs de Césène par le Père Antoine Pagi et qui se termine par ces paroles. « *Explicit lectura super primum Sententiarum Fratris Francisci Mayronis de Provincia Provinciæ, Ordinis Fratrum Minorum reportata sub eos Parisiis, anno Domini millesimo trecentesimo vigesimo* (2). »

Malgré cela l'École de Scot n'existe pas pour Guillaume de Thoco, qui, au numéro XVI de sa vie de saint Thomas ou mieux de Frère Thomas, écrit gravement ces paroles. « *Est omnibus manifestum, quod in toto mundo inter fideles Catholicos in Philosophia et Theologia in omnibus scholis nihil aliud legitur, quam quod de ejus scriptis hauritur* (3). »

Guillaume de Thoco va plus loin, il affirme que, par une permission divine, tous ceux qui s'écartent des opinions de Frère Thomas ne tardent pas à tomber dans quelque erreur sur la Foi ou sur les mœurs : « *Divina dispensatione mirabiliter permittente, ut quicumque ab ejus Doctoris scriptura*

(1) *Histoire littéraire de France... Tom. XXV, p.* 461.

(2) *Critica-Historico-Chronologica in Annales C. Baronii, Auctore R. P. Antonio Pagi. Tom. IV, ann.* 1190, *num. X, p.* 694. *Antuerpiæ*, 1705.

(3) *Idem, ibidem.*

volunt divertere, contingat eos aut in fide, aut moribus errare (1). » Comme tous les disciples de Duns Scot sont du nombre de ceux qui s'écartent des opinions de saint Thomas, on voit ce qui les attend ; ce n'est ni plus, ni moins que le naufrage de la Foi ou des mœurs. Nous mettons Renan au défi de trouver dans les disciples de Scot une parole aussi remplie d'admiration pour leur Maître et en même temps aussi blessante pour leurs adversaires.

La seconde rectification regarde le résultat atteint par les disciples immédiats de Duns Scot. Renan veut qu'ils aient contribué à faire tomber dans le discrédit la Philosophie du Docteur subtil. Ce n'est pas précisément le sentiment du Père Jacques Philippe de Bergame. A l'année 1302 de sa Chronique, il les loue d'avoir contribué merveilleusement au progrès de la Philosophie. « *Quorum ingeniis mirum in modum Philosophia crevit* (2). »

Après ce début peu flatteur pour les disciples de Duns Scot en général, Renan parle de chacun d'eux. « Le plus célèbre des disciples immédiats de Duns Scot, dit-il, fut François de Mayronis, *Doctor illuminatus et acutus*, *Magister abstractionum*, né dans les montagnes de Provence et mort à Plaisance en 1325. Il aura sa notice dans la suite de cette histoire. Si Jean Bassolius, ou de Bassolis fut moins célèbre, il ne fut pas moins estimé de son Maître. Celui-ci avait coutume de dire que ce seul disciple présent lui tenait lieu de tout un auditoire. On l'appelait *Doctor ordonatissimus*. L'Aragonais Antonio Andréa, *Doctor dulcifluus*, fut aussi un des plus fidèles disciples de Duns Scot ; il mourut vers 1320. Wadding et Hugues Cavelle mettent dans la même catégorie l'espagnol Alvarus Pelagius, de Galicie (Alvaro Paio ou de san Paio) ; mais Matthieu Ferchi l'écarte parce que, entré dans l'Ordre de saint François en 1305, Alvare était à Pise en 1306, comme on le voit dans son livre de *Planctu Ecclesiæ* ; or il n'avait pu entendre Duns Scot avant d'être entré dans l'Ordre, puisque, jusqu'à cette époque (1305), il avait étudié à Bologne ; mais de ce que Alvare était à Pise en 1306, remarque Wadding, il ne s'en-

(1) *Idem, ibidem.*

(2) *Supplementum ad Scriptores trium Ordinum... p.* 413.

suit nullement qu'il ne soit pas venu à Paris en 1307 ou en 1308, années où il aura pu encore entendre Duns Scot. »

Avant d'aller plus loin, donnons tout de suite la raison qui nous porte à rejeter le sentiment de Wadding et à exclure Alvarez Pélage du nombre des disciples de Duns Scot. Sans aucun doute, par sa vie, son caractère et ses écrits, l'auteur du *De Planctu Ecclesiæ* mériterait cet honneur et serait une gloire pour l'École scotiste. En effet, Alvarez Pélage fut créé grand Pénitencier à Avignon par le pape Jean XXII, qui l'avait en singulière estime, et il devint plus tard évêque de Silva en Espagne. Il prit la défense du pape Jean XXII contre les attaques de l'empereur Louis de Bavière, et celle de Duns Scot contre Guillaume Ockam. Mais ce que dit Pélage des professeurs qu'il a connus dans sa jeunesse aurait dû empêcher Wadding de maintenir son sentiment, puisqu'il croit aux grandes vertus du Docteur subtil. N'est-ce pas dans les écrits de Pélage, en effet, que nous trouvons cet aveu surprenant : « Je confesse, dit-il, n'avoir jamais vu aucun Maître, mais particulièrement un Maître en Théologie, encore moins un Maître appartenant à l'un des Ordres mendiants, qui fut vraiment humble, patient, pauvre, adonné à l'oraison, méprisé du monde, mortifié, suivant Jésus-Christ dans les voies sublimes de la vertu et sans aucune ambition du doctorat. Je dois toutefois faire une exception en faveur du Docteur espagnol Gonzalve, professeur de sainte Théologie et Ministre Général de l'Ordre des Frères Mineurs, lequel m'a reçu dans l'Ordre à Assise (1). »

Nous ne croirons jamais que celui qui a écrit ces paroles ait été disciple de Duns Scot. S'il avait suivi les leçons de ce grand Docteur, il aurait dit de lui ce qu'il a dit du Ministre Général de l'Ordre. Après cette observation, destinée à sauvegarder l'honneur du Docteur subtil, écoutons maintenant Renan nous parler de ses autres disciples.

« Parmi ceux qui assistèrent aux leçons de Duns Scot, poursuit-il, on compte encore Joannes Canonicus, autrement Jean Canonge, qui écrivit, vers 1320, des commen-

(1) *De Planctu Ecclesiæ Alvari Pelagii hispani, ex Ordine Minorit. Theologi et Decretorum Doctoris, episcopi Silvensis, lib. II, cap.* 33, *p.* 75. *Venetiis*, 1560.

taires sur le Maître des Sentences et sur Aristote ; l'Italien François Marchia, né dans la Marche d'Ancône, frère Mineur qui a écrit, selon Wadding, sur les quatre Évangiles, sur les quatre livres des Sentences, sur la Physique et sur la Métaphysique d'Aristote, et que Matthieu Ferchi met au nombre des disciples de Duns Scot, parce que J. Canonicus le cite souvent comme scotiste ; le Napolitain Landulphus Caracciolus (1), dont on avait, suivant Wadding, des commentaires manuscrits sur les Évangiles, sur le prophète Zacharie, sur l'Épître aux Hébreux, etc., et sur les quatre livres des Sentences. Cependant Matthieu Ferchi exclut ce dernier du nombre des disciples de Duns Scot. On admet généralement que les deux célèbres Docteurs anglais, Walter Burleigh et Guillaume Ockam, assistèrent aux leçons du Docteur subtil. Il en aurait été de même, à ce qu'il paraît, de Jean de Jandun. L'anglais Hugues de Newcastle (de Novocastro), que Henri Willots et Jean Pits comptent parmi les disciples de Duns Scot, fut au moins un fervent scotiste. Il a écrit des commentaires sur les quatre livres des Sentences et un traité de *Finali Judicio*. On lui attribue aussi un livre *de Victoria Christi contra Antechristum* (2). »

Pour que cette liste des disciples de Duns Scot fut complète, il faudrait encore y ajouter quelques noms que l'on trouve, soit dans le Supplément de Sbaraléa (3), soit dans la vie du Docteur subtil, traduite de l'espagnol par le Père Bonaventure de Bottis (4). Mais il nous importe peu d'avoir tous les noms des premiers disciples de Scot, ce que nous voulons, c'est de connaître les principaux et de voir ensuite ce que l'Ordre a entrepris pour leurs écrits.

Les principaux et en même temps les plus fidèles disciples de Duns Scot sont, comme l'indique Renan, François de Mayronis, né à Digne, Antoine Andréas, de la Province d'Aragon, Jean Canonicus, anglais, et enfin Jean Bassolius. Si maintenant nous recherchons ce que sont devenus leurs

(1) Landolphe Caracciolo fut d'abord lecteur de Théologie à Paris, puis évêque dans le royaume de Naples, et enfin archevêque d'Amalfi, où il mourut vers l'an 1350.

(2) *Histoire littéraire de France. Tom. XXV, p.* 461-462.

(3) *Supplementum ad Scriptores trium Ordinum.., p.* 413.

(4) *Vita del Sottilissimo Scoto, P. Maestro S. Giovanni Dunsio Scoto, portata dallo spagnolo da F. Bonaventura de Bottis da Neapoli. Min. Convent. lib. III, cap.* 7, *p.* 199-228.

ouvrages, nous voyons avec plaisir qu'ils ont été édités deux et même trois fois. Mieux que tous les autres, en effet, ceux qui avaient recueilli la pensée du Maître sur ses lèvres, pouvaient la manifester et la commenter. Rien donc de plus légitime que de n'avoir pas laissé dans l'oubli des écrits si utiles à l'intelligence de la pensée et des opinions du Docteur subtil. Ce qui est mal, c'est d'avoir agi tout autrement pour saint Bonaventure.

Le Docteur séraphique a eu aussi des disciples, et des disciples dignes d'un tel Maître. De même qu'une des gloires d'Alexandre de Halès a été de compter saint Bonaventure parmi ses disciples, de même une des gloires de saint Bonaventure a été d'avoir formé le Père Jean Peckam. Cet illustre Docteur enseigna d'abord la Théologie à l'Université d'Oxford, puis à celle de Paris. Il fut ensuite Provincial de son Ordre en Angleterre et Maître du Sacré Palais à Rome. Le pape Nicolas III le nomma archevêque de Cantorbéry et Primat d'Angleterre, où il mourut en 1292 ou 1293. Or le frère Jean Peckam imita tellement son Maître, saint Bonaventure, par la piété et la Doctrine, il marcha si bien sur ses traces que souvent il est difficile de les distinguer l'un de l'autre (1).

Toutes ces raisons auraient dû attirer l'attention de l'Ordre, le porter à aimer et à rechercher les écrits de ce disciple aussi illustre que fidèle, s'il avait tenu à se bien pénétrer des opinions et de l'esprit du Docteur séraphique. Mais ses pensées et ses attraits le poussaient d'un autre côté, aussi a-t-il a laissé Jean Peckam comme enseveli dans la poussière des bibliothèques. Presque tous ses écrits, qui sont très nombreux, tous ses écrits théologiques sans exception, sont restés manuscrits.

Un autre docteur d'Oxford, contemporain de Jean Peckam, nommé Guillaume de Lamare, suivit aussi saint Bonaventure, en le complétant, dit Barthélémy de Pise. « *Scripsit super sententias ad opus fr. Bonaventuræ multa superaddendo* (2). » Il n'a pas été plus heureux que son

(1) « Pietate atque doctrina B. Bonaventuram, sub quo Magistro didicit imitatus ita expressit, ut in plerisque eumdem diceres. » (*Supplement. Bibl. Belarminæ, p.* 450, *col.* 1. *Edit. Ven.* 1728.)

(2) *Lib. Conformit, p.* 81, *col.* 1.

compatriote et ses ouvrages n'ont jamais vu le jour.

Il suffit de lire le premier chapitre du second livre du *Prodrome* de Bonnelli (1) pour voir que, pendant toute la dernière moitié du XIIIe siècle, Jean Peckam et Guillaume de Lamare eurent de nombreux imitateurs. Or, tous leurs ouvrages ont subi le sort des manuscrits de Jean Peckam et de Guillaume de Lamare ; ils sont restés inédits.

Cette négligence a été la cause d'une lacune regrettable pour l'histoire de l'École primitive de l'Ordre. Avant nous, le Révérend Père Marcellin de Civezza l'avait constatée et déplorée (2) ; ce qui était déjà un bien. Cependant quelque chose de mieux était à entreprendre, et ce mieux il l'a entrepris. Il a commencé avec quelques-uns de ses frères à combler cette lacune. En 1882, il publiait le *Breviloquium* sur le Livre des Sentences par le Frère Gérard de Prato (3). La même année, un de ses disciples, le Père Théophile Domenichelli, donnait au public la célèbre *Somme* sur l'âme de Jean de la Rochelle (4). A leur tour les Pères de Quaracchi publiaient, l'année suivante, un certain nombre de questions de saint Bonaventure et de ses disciples, sur le sujet si important de la connaissance humaine (5).

Nous aimons à ne voir dans ces nouvelles publications que le début de travaux, plus nombreux et plus considérables, sur cette époque aussi riche que négligée de l'ancienne École franciscaine.

(1) *Prodromus.., lib. II, cap. I, p.* 83-87.

(2) *La Scolastica e la scuola francescana, p.* 51-53.

(3) *Il Breviloquium super Libros Sententiarum di Frate Gherardo da Prato...*

(4) *La Summa de Anima di Frate Giovanni della Rochelle dell'ordine de' Minori dal Padre Teofilo Domenichelli min. obs. Prato* 1882. Des prêtres remarquables du diocèse de La Rochelle ont préparé, avec le plus grand soin, une édition complète des œuvres de ce célèbre Docteur franciscain. Nous faisons des vœux pour que ces nombreux ouvrages puissent enfin être livrés à l'impression. On ne comprendra jamais assez combien il importe de répandre la lumière sur les premières origines de l'École franciscaine.

(5) *De humanæ cognitionis ratione anecdota quædam seraphici Doctoris S. Bonaventuræ et nonnullorum ipsius discipulorum, edita studio et cura P. P. Collegii a S. Bonaventura. Ad Claras Aquas (Quaracchi), prope Florentiam, ex typographia collegii S. Bonaventuræ,* 1883.

2° *Ouvrages sur l'ancienne École franciscaine jusqu'à 1550.*

La seconde moitié du XIIIe siècle n'est malheureusement pas la seule époque où l'Ordre ait témoigné une indifférence, qui touchait au dédain, pour les ouvrages consacrés à commenter ses premiers et ses plus illustres Docteurs. Le Père Marcellin de Civezza assure, d'après un manuscrit dont il s'est procuré une copie, que plus de cent commentaires, sur les œuvres de saint Bonaventure seulement, composés de l'an 1300 à l'an 1500, sont restés inédits (1).

Il ne faudrait pas croire que si ces ouvrages sont restés inédits, c'est parce que d'autres, bien supérieurs, leur ont été préférés, et qu'il était impossible de les publier tous. Un simple coup d'œil jeté sur la liste des rares ouvrages, appartenant à l'ancienne École, que l'Ordre a jugé bon de livrer à l'impression, montre que le motif a été tout différent. Nous ne parlons, bien entendu, que des ouvrages antérieurs à Sixte-Quint. Après avoir compulsé avec soin le *Scriptores Ordinis Minorum* de Wadding et le *Supplementum* de Sbaraléa, voici ce que nous avons constaté relativement à Richard de Middletown, Alexandre de Halès et saint Bonaventure.

Nous avons vainement cherché, dans l'in-folio de Wadding et de Sbaraléa, un seul ouvrage sur les écrits de Richard de Middletown. Aucun écrivain de l'Ordre ne paraît même avoir autant cité ce grand théologien que l'illustre Denys-le-Chartreux. L'Ordre franciscain s'est contenté de corriger et de livrer plusieurs fois à l'impression ses Commentaires sur le livre des Sentences et quelques-uns de ses *Quodlibeta*. L'histoire a conservé le nom de quatre religieux de l'Ordre des Conventuels, qui se sont livrés à ce travail. Ce sont les Pères Denys Paleotti de Bologne et François Gregorius, en 1489, le Père François Benzonus, en 1507, et enfin le Père Louis Silvester de la Province de la Marche, en 1591. Mais ces éditions ne contiennent point tous les écrits théologiques de Richard, elles laissent de plus beaucoup à désirer pour la correction du texte. Aussi les Pères de Quaracchi

(1) « È tra Codici Gaddiani della Laurenziana di Firenze al n° LIII. di cui io possego una copia che ne feci levare. E qui aggiungo per certa scienza che esistono ben cento due Commentatori de' nostri, dal 1300 al 1500, sopra le opere del Serafico Dottore; lavori quasi tutti inediti. » (*La scolastica e la scuola francescana, p.* 32, *note* 2°.)

feront une œuvre utile en mettant à exécution leur dessein de réimprimer les commentaires de Richard de Middletown comme les œuvres d'Alexandre de Halès.

Alexandre de Halès lui-même, celui que ses contemporains ont appelé la source de la vie, le Docteur des Docteurs, le Docteur irréfragable, « *Fons vitæ, Doctor Doctorum et irrefragabilis,* » le grand Alexandre de Halès n'a pas été beaucoup mieux partagé que Richard de Middletown. Malgré tous ses beaux titres, il est resté dans l'ombre. Trois ou quatre ouvrages peu considérables, dont deux seulement ont été imprimés, forment tout l'héritage des travaux de la Tradition franciscaine sur cet insigne Docteur. L'un de ces ouvrages imprimés n'est qu'une table, assez peu détaillée et d'un usage difficile, des matières contenues dans sa Somme théologique. Il a pour auteur un Père Pierre de Resking en Bavière, et a été imprimé à Bâle dans les premières années du XVIe siècle (1). L'autre est un *Compendium* remarquable, mais excessivement succinct, de cette même Somme par le Père Prosper d'Urbin (2).

Sbaraléa nous révèle l'existence d'un manuscrit très précieux d'un Père Jean de Lugo. Ce manuscrit existait, de son temps, dans la bibliothèque de saint François à Ferrare C'est un abrégé du second livre des Sentences d'Alexandre de Halès, qui contient, en même temps, à la fin l'indication des divers passages que saint Thomas a empruntés au grand Docteur franciscain (3). Nous nous demandons comment il se fait que cet ouvrage soit encore manuscrit, car il était de nature à élucider une question qui a, pendant

(1) *Clavis Theologiæ, sive Repertorium super omnia opera Alexandri Alensis a Petro Reschingero. Basileæ, in-4, 1502.*

(2) *Summula Resolutionum Summæ Alexandri Alensis.* Cet ouvrage parut d'abord à Venise en 1502, ensuite à Lyon en 1517, et à Urbin en 1603.

(3) « Epitomes lib. 2. Sentent. Alexandri de Ales. ann. 1453, quæ extat Ferrariæ in Bibliotheca S. Francisci cod. membran. in-8 incipit. « *Dominus a quo bona cuncta procedunt etc.* » Cujus in fine auctor adjecit « *Annotationes in 2 librum Sententiarum S. Thomæ Aquinatis* » de iis, quæ ipse ab Alexandro prædicto ejus magistro accepit, cum *Indice* totius operis. » (*Supplementum ad scriptores trium Ordinum. p.* 437). — Sbaraléa se demande si le manuscrit d'un anonyme, indiqué au n° CDIV de son *supplément*, ne serait pas du même Jean de Lugo. Comme il s'étend à tout l'ouvrage de Pierre Lombard, il serait bien plus précieux que celui de Ferrare.

longtemps, passionné les esprits au dedans comme au dehors de l'Ordre. Au lieu de toutes ces dissertations historiques, entreprises dans le but de prouver que saint Thomas a imité ou n'a pas imité Alexandre de Halès, il eût été bien préférable, croyons nous, de constituer le public juge du débat en lui mettant sous les yeux les preuves contenues dans le travail du Père Jean de Lugo. Rien n'est décisif, comme la confrontation de deux textes, pour prouver leur filiation. L'Ordre, nous ne savons pour quel motif, n'a pas jugé bon de fournir cette preuve. Il a cru qu'il avait assez fait pour celui qui, d'après Wadding, a précédé tous ses Docteurs par le temps et les a tous surpassés par sa sagesse (1), en publiant quelques-uns de ses ouvrages avec les travaux des Pères Pierre de Resking et Prosper d'Urbin.

Le Docteur séraphique, a-t-il, du moins, été plus heureux que Richard de Middletown et Alexandre de Halès? L'Ordre, dans les trois premiers siècles de son existence, lui a-t-il voué l'estime et l'amour, qui lui étaient légitimement dûs? Si l'on se contentait de jeter un coup d'œil superficiel sur tout ce que le Père Bonelli raconte, dans le second livre de son *Prodrome*, sur la longue liste qu'il nous donne des auteurs qui se sont occupés de ses écrits (2), on pourrait répondre affirmativement. Mais si, d'un côté, on retranche de cette liste tous ceux qui n'ont fait qu'éditer, traduire ou annoter un ouvrage ou un opuscule du séraphique Docteur, si, de l'autre, on sépare les noms des religieux de notre Réforme des Capucins et du Collège *des douze Apôtres* à Rome, la réponse devient forcément négative.

Nous n'avons trouvé, pour les trois premiers siècles de l'Ordre, que trois ouvrages imprimés sur la Philosophie et la Théologie de saint Bonaventure. Ce sont, 1° les Commentaires de Hugues Sletstad, dont parle Trithème et qui sont inconnus (3).— 2° Les remarquables Commentaires du Père

(1) « Omnes tempore præcucurrit et sapientia superavit. » (*Scriptores Ordinis Minorum, p.* 8.)

(2) *Prodromus.., lib. II, cap. XI, p.* 109, *n°* 2.

(3) *Doctoris seraphici S. Bonaventuræ omnia opera... Prolegomena, in I librum Sententiarum. Tom. I, p. LXXI.* — Nous omettons à dessein Nicolas Tudeschis, archevêque de Palerme. Il a bien écrit des Commentaires sur le second livre des Sentences de saint Bonaventure, mais il était de l'Ordre de saint Benoît.

Guillaume Vorrilong (1). Ce religieux appartenait au couvent de Dinan, lorsqu'il fut appelé à Rome pour prendre part à la célèbre discussion sur le sang du Christ, alors agitée entre les Frères Prêcheurs et les Frères Mineurs. Wadding le fait mourir à Rome en 1464. — 3° Les *Reportata* sur les Commentaires de saint Bonaventure par le Père Etienne Brulefer de Saint Malo, disciple du précédent (2). Wadding parle bien d'un quatrième ouvrage qui serait l'œuvre d'un Père François Stéphani, mais Sbaraléa affirme que ce Père François Stéphani n'est autre que le frère Etienne Brulefer, qui passa des Conventuels à l'Observance et mourut vers 1494.

La liste des ouvrages de Théologie sur saint Bonaventure, que nous donnons ici, ne concorde point avec celle des Pères Marcellin de Civezza (3), Théophile Domenichelli (4) et des nouveaux éditeurs des œuvres de saint Bonaventure (5). Cette divergence provient de trois causes, qu'il importe de ne point oublier. Pour nous, nous ne parlons que des ouvrages imprimés ; de plus nous nous arrêtons vers le milieu du XVI° siècle ; enfin nous ne mentionnons que les Commentaires théologiques qui se sont inspirés de la Doctrine de saint Bonaventure.

Si nous nous en tenions strictement à cette dernière condition, nous devrions même supprimer le nom de Guillaume Vorrilong, car, ainsi que le remarque justement Bonelli, il est scotiste, mais du nombre des scotistes qui, comme Pelbart, Nicolas de Niisse et Nicolas Orbellis, ont tenu en grande estime la Doctrine du Docteur séraphique. Nous avons cru devoir faire une exception en faveur de Guillaume Vorrilong, parce que nous l'avons vu abandonner une opinion de Scot pour lui préférer celle de saint Bonaventure (6).

Un si petit nombre d'ouvrages pour une période aussi

(1) *In quatuor libros Sententiarum juxta Doctrinam sancti Bonaventuræ et Scoti.* Cet ouvrage a été édité à Lyon, en 1484, à Paris en 1503, à Venise en 1519.

(2) *Reportata in quatuor libros Sententiarum sancti Bonaventuræ per Stephanum Brulefer.* — Ces *Reportata* ont paru à Bâle en 1501, à Venise en 1504, à Paris en 1570.

(3) *La scolastica et la scuola francescana..*, p. 46-50.

(4) *Introduzione..*, p. 88-89 (*note.*)

(5) *Prolegomena, in I librum Sententiarum. Tom. I, p. LXIV-LXXIII.*

(6) *Prodromus..., lib. II, cap II, p.* 87-88.

longue autorisait notre Père Pierre Trigosus, vers la fin du XVIe siècle, à adresser à l'Ordre franciscain ce sévère reproche, que Bonelli a dû trouver justifié, puisqu'il le reproduit sans y ajouter la moindre observation (1) : Voyez donc, dit-il, le nombre extraordinaire d'expositeurs de la Doctrine de saint Thomas. Bien que sa Doctrine soit plus facile à saisir que celle de saint Bonaventure, cependant son Ordre (que je loue beaucoup et que je vénère) fait tant de cas de sa Doctrine angélique, que tous les jours il l'enrichit de nouveaux commentaires et de nouveaux ouvrages destinés à la rendre de plus en plus intelligible. Nous, au contraire, nous avons laissé cette séraphique Doctrine sans aucune exposition ; et ce qui est bien plus mal encore, nous ne daignons pas la lire, pas même la regarder ; bien plus nous la rejetons et nous recevons volontiers les formalités et certaines subtilités plus propres à engendrer la confusion qu'une vraie érudition. Il est une chose que je ne puis dire sans une profonde douleur de mon âme, ce remarquable Docteur de la sainte Eglise est comblé de louanges par les hommes étrangers à notre Ordre, mais il est rejeté et abandonné par nous. Sixte-Quint, d'heureuse mémoire, est digne d'une reconnaissance éternelle, parce qu'il a cherché à obvier à ce malheur, et par l'impression de toutes les œuvres de ce saint, et par la fondation d'une chaire de Doctrine séraphique dans l'insigne couvent des Frères Mineurs Conventuels à Rome (2).

(1) *Prodromus..., lib, II. cap. XXIII, p.* 148 *n*° 6.

(2) « Videte quot expositores habet S. Thomas, qui quamvis majori claritate polleat, tamen ejus Religio (quam summopere laudo et veneror) tanti fecit angelicam hujus sancti doctrinam, quod illam non cessat quotidie tot commentariis, tot gravissimorum Theologorum voluminibus magis ac magis illustrare. Nos autem reliquimus seraphicam hanc doctrinam absque expositione aliqua : et, quod pejus est, nec illam legere, necdum videre dignamur : sed potius illam rejicimus, et libenter recipimus formalitates et subtilitates quasdam, quæ confusionem potius, quam veram eruditionem generant. Quod quidem non possum, absque maximo animi dolore, dicere, eximium hunc Ecclesiæ Doctorem ab extraneis summopere laudatum, a nobis autem rejectum atque contemptum. Vivat in æternum felicissimæ memoriæ Sixtus Quintus, qui ob hanc causam omnia hujus sancti Doctoris opera in lucem de novo edere curavit, et Romæ in insigni Fratrum Conventualium cœnobio cathedram hujus seraphicæ doctrinæ dotavit, atque in perpetuum fundavit » (*Sancti Bonaventuræ summa theologica... Ad Lectorem.*)

§ 2

Au XVIe siècle un mouvement de retour vers saint Bonaventure se produit dans l'Ordre.

Les sentiments exprimés ici par Trigosus étaient partagés par ses frères en Religion. Notre Réforme, qui précéda d'un demi-siècle la fondation de Sixte-Quint, devait modifier la situation faite, dès le principe, à saint Bonaventure. En dehors des Conventuels et des Capucins, l'Ordre de saint François ne fournira, jusqu'à la fin du XVIIIe siècle, qu'un unique représentant de l'ancienne Ecole franciscaine : c'est le Père Mathias Hauseur, religieux récollet de la Province de Belgique (1). Vers le milieu du XVIIe siècle il livra à l'impression deux ouvrages très importants, où il comparait et cherchait à concilier les Doctrines d'Alexandre de Halès, de saint Bonaventure et de Duns Scot avec la Doctrine de saint Augustin. Nous n'avons pu nous procurer ces deux ouvrages et les consulter.

L'Ecole de saint Bonaventure doit, à la fondation de Sixte-Quint, quatre célèbres commentateurs de ses œuvres. Trois furent Régents du Collège *des Douze Apôtres,* le quatrième ne lui appartint que comme élève. Ce dernier ne fut pas le moins remarquable. Le Père Barthélémy de Modène le regarde comme l'un des plus fidèles disciples de saint Bonaventure « *solus inter omnes fidelissimus Bonaventurista* (2). » C'est au Père Matthieu Ferchi de Véglia qu'il décerne cet éloge. Ce Père semble l'avoir mérité par son beau traité sur les *Anges* qu'il publia à Padoue en 1658 (3). Il le dédia au Cardinal Jean-Baptiste Pallotti, auquel il

(1) Nous ne savons pourquoi des auteurs lui adjoignent le Père François Henno. Il suffit de lire la préface de sa théologie, pour voir que ce théologien n'est pas un disciple de nos anciens Docteurs, mais bien un disciple de Duns Scot désireux de concilier, dans la mesure du possible, les Ecoles rivales de Scot et de saint Thomas.

(2) *Præfatio ad cursum Theologicum.*

(3) *De angelis ad mentem sancti Bonaventuræ, authore Matthæo Veglense, Min. Convent. Discipulo seraphico, Theologo publico Patavii,* 1658.

écrivait ces paroles. « *Prima seraphicæ sapientiæ semina in Collegio sancti Bonaventuræ Romano excepi, sub fida, forti, vigili protectione Eminentissimi Card. Evangelistæ Pallotti. Primi fructus doctrinæ seraphicæ, a me diu tenebris oppressi, nunc erumpentes, (Utinam in gloriam ejusdem Beatissimi Doctoris) sub tua tutela, Eminentissime Cardinalis Joannes Baptista Palotte, emitto* (1). »

Le premier des Régents du collège de saint Bonaventure, qui nous ait laissé des Commentaires sur le Livre des Sentences, est le Père Pierre Capuleus de Cortone. Lorsqu'il fut appelé, par le Cardinal Alexandre Peretti, à remplir la fonction de Régent, cinq l'avaient déjà précédé dans cette charge ; lui-même s'en était rendu digne par la manière dont il avait dirigé les scolasticats de son Ordre à Venise et à Bologne. Il resta à la tête du collège de saint Bonaventure jusqu'à l'année 1605, époque à laquelle le pape Paul V le nomma à l'évêché de Conversano. Après plus de quinze ans d'épiscopat il se décida enfin à publier ses travaux sur saint Bonaventure. C'était trop tard, il ne put que donner les commentaires sur les deux premiers livres des Sentences (2), et il mourut après un long et heureux épiscopat, le 24 juin 1624.

Au milieu du XVIIe siècle, nous trouvons à la tête du collège de saint Bonaventure, dont il fut le douzième Régent, le Père Félix Gabrielli d'Ascoli. Il publia en 1653, un premier ouvrage sur la Prédestination des saints et la réprobation des impies d'après saint Bonaventure et Duns Scot (3). Trois ans plus tard il composa, dans le même esprit, des traités théologiques sur les vertus de Foi, d'Espérance et de Charité (4). A cette époque il n'était plus

(1) *Ibidem.*

(2) *Commentaria in Primum et secundum Sententiarum divi Bonaventuræ per Petrum Capuleum, episcopum Conversanum.* 2 *tom. in-fol* 1624.

(3) *Theologicæ Disputationes de Prædestinatione sanctorum, et impiorum reprobatione ad mentem divi Bonaventuræ et Scoti. Authore P. M. Felice Gabriellio de Asculo Ordinis Minorum Convent. seraphici Romani Collegii Regente. Romæ,* 1653.

(4) *Theologicæ Disputationes de Fide, Spe et Charitate ad mentem divi Bonaventuræ, et Scoti. Authore Fratre Felice Gabriellio de Asculo, artium et sacræ Theologiæ Doctore, Universi Ordinis Minorum Conventualium S. Francisci Ministro generali. Romæ,* 1656.

Régent du Collège de saint Bonaventure, les Conventuels l'avaient choisi pour Ministre Général.

A la fin du même siècle, le dix-septième Régent du collège de saint Bonaventure, le Père Boniface de Augustinis de la Marche d'Ancône, céda aux instances qui lui furent faites et consentit à livrer au public le fruit des dix-huit années de son enseignement à Rome. On croit que, lui aussi, n'eut pas le temps de terminer son travail, et qu'il ne publia que les commentaires sur les deux premiers Livres des Sentences (1).

Nous croyons, avec les nouveaux éditeurs des œuvres de saint Bonaventure, que les Conventuels composèrent dans le même esprit, d'autres ouvrages, mais comme ceux du Père Pierre Paul Carnata, dont parle Sbaraléa, ils doivent être restés manuscrits (2).

Nous avons maintenant à examiner comment, de leur côté, les Capucins cherchèrent à inspirer la connaissance et l'amour des écrits du séraphique Docteur.

Les premiers religieux de notre réforme des Capucins vinrent des autres branches de la grande famille franciscaine, et tout particulièrement de l'Observance. Pour la plupart la formation intellectuelle et l'éducation religieuse étaient achevées depuis longtemps. Ils apportaient donc, au double point de vue intellectuel et religieux, ce qui leur avait été communiqué dans la branche à laquelle ils avaient d'abord appartenu. Cet état de choses dura encore assez longtemps, car pendant trente-trois ans notre Ordre fut gouverné par des Vicaires généraux venus de l'Observance. C'est en 1558 seulement, que le Père Thomas Tiphernus, religieux formé par le nouvel Ordre naissant, arriva à cette dignité, qui était alors la suprême autorité dans la Réforme.

(1) *Seraphici S. Bonaventuræ Ecclesiæ Doctoris super quatuor Sententiarum libros, Theologia juris, et facti, in summam redacta, a Patre Bonifacio de Augustinis a Monteulmi, Picenæ Provinciæ. Ord. Min. Convent. S. Francisci. Romæ*, 1696.

(2) « Similia opera, sed manuscripta et numquam typis tradita, plura existunt, inter alia a Sbaralea *in supplem.* laudatur Petrus Paulus Carnata Navarriensis, Min. Convent. cujus Commentaria in quatuor libros sententiarum juxta mentem S. Bonaventuræ inter annos 1605-1608 scripta asservantur in bibliotheca sacri Conventus Assisiensis. » (*Doctoris seraphici s. Bonaventuræ, opera omnia... Prolegomena in I librum Sententiarum. Tom. I, p. LXXI, not* 1.)

Quelques années après, en 1565, nous voyons un Père Maurice de Savoie (1) enseigner à Gênes la Doctrine de saint Bonaventure. Les Commentaires qui furent le fruit de son enseignement, au couvent de saint Barnabé, sont restés manuscrits. Jusqu'à ces derniers temps, ils étaient en la possession du couvent de l'Immaculée-Conception de la même ville.

En 1569, un Définiteur général, le Père Jérôme de Pistoie, dont saint Pie V aimait la Doctrine et recherchait les conseils, favorisait l'impression des Commentaires de saint Bonaventure sur le Livre des Sentences.

Les grands travaux sur saint Bonaventure ne tardèrent pas à paraître. Les deux premiers furent deux essais de Somme à l'instar de la Somme du Docteur angélique. Le Père Pierre Trigosus ouvrit la voie en 1593 (2). Malheureusement l'année même où parut le premier volume de sa Somme, fut l'année de sa mort. Il laissa, après lui, la renommée d'un religieux de grande piété et de profonde Doctrine. Son beau traité de *De Deo Uno* prouve sa grande science théologique et fait regretter vivement que les sept volumes manuscrits de ses œuvres soient restés inédits.

L'œuvre, commencée par le Père Trigosus et interrompue par sa mort, fut bientôt reprise, avec de légères modifications, par le Père François Longus de Corioles. La Somme de saint Bonaventure, préparée par ce Père, devait contenir sept volumes in-folio. Le premier, qui renfermait les traités *De Deo Uno et Trino*, parut seul en 1622 (3) ; les autres n'ont jamais été imprimés. Le Père François de Corioles ne se doutait pas, en livrant son premier volume

(1) Ce Père Maurice de Savoie mourut pieusement au couvent de Saint-Jean-de-Maurienne en l'année 1613.

(2) *Sancti Bonaventuræ ex Ordine Minorum S. R. E. Episc. Card. Albanens. eximii Ecclesiæ Doctoris Summa Theologica, quam ex ejus in Magistrum Sententiarum scriptis accurate collegit, et in hunc ordinem redegit, copiosisque Commentariis illustravit R. P. F. Petrus Trigosus Ordinis sancti Francisci Capucinorum. Tom. I. Romæ ex typographia Vaticana*, 1593.

(3) *Sancti Bonaventuræ S. R. E. Cardinalis, et Doctoris Summa Theologica ad instar Summæ D. Thomæ Aquinatis, quam ex ejus scriptis in hanc formam collegit, ac variis annotationibus illustravit Franciscus Longus a Coroliano Capucinus. Romæ ex typographia R. Cameræ Apostolicæ.* 1622.

à l'impression, que le sort du Père Trigosus lui était réservé ; car il écrivait dans sa préface : Reçois, studieux Lecteur, cette Somme théologique, désirée depuis longtemps par beaucoup, mais surtout par notre Famille franciscaine. Personne encore n'a entrepris un tel travail, si ce n'est le Père Trigosus, qui s'est arrêté sur le seuil (1). La mort vint de nouveau arrêter une œuvre sur laquelle reposaient tant d'espérances.

Tout porte à croire que cette idée d'une Somme de saint Bonaventure, à l'instar de la Somme du Docteur angélique, est condamnée à ne jamais recevoir son exécution. Il est vrai que les deux grands théologiens dont nous venons de parler, avaient amassé des trésors de science théologique, que leurs frères en religion auraient pu utiliser. Mais le temps, aidé de la stupidité révolutionnaire, s'est chargé de détruire toute espérance sur ce point. En effet, les Annalistes de l'Ordre n'indiquent pas la bibliothèque où sont renfermés les manuscrits du Père François de Corioles, de sorte que l'on se demande s'ils existent encore.

Ce doute même n'est plus permis au sujet des manuscrits du Père Trigosus. Cet illustre religieux, né à Calatayud en Espagne, avait appartenu, pendant trente ans, à la Compagnie de Jésus. Il avait occupé, avec honneur dans ce célèbre Institut, les chaires de Philosophie, de Théologie, de Mathématiques, des langues grecque et hébraïque, lorsqu'il entra, en 1580, dans notre Ordre des Capucins. C'est treize ans plus tard, qu'aidé d'un Père Michel de Naples, son secrétaire, il livra au public le premier volume de sa Somme théologique. Après sa mort, le Père Michel de Naples se mit à recueillir et à coordonner toutes ses notes et tous ses écrits théologiques. Il en fit l'œuvre de sa vie et y consacra quarante années de son existence. Il était encore occupé à ce travail lorsque la mort le frappa, le 21 septembre 1633 (2) ; mais il laissait après lui sept volumes in-folio

(1) « Hanc igitur Summam theologicam diu a multis præcipue vero a tota nostra Franciscana familia desideratam, et a nemine nisi ab uno P. Trigoso tantummodo a limine salutatam.., libenter accipe studiose Lector. » (*Ibidem. — Ad Lectorem*).

(2) « Verbi Dei declamator evasit utilissimus ; sed ejus labor præcipuus fuit operam tanquam secretarius præstando P. Trigoso, ordinis nostri theologo percelebri, cujus etiam mortui scripta adhuc ordinans erat quando

contenant les écrits théologiques manuscrits de Trigosus. Plus d'un siècle après, en 1767, le Père Emmanuel de Naples, un des historiographes de cette Province, constatait l'existence de ces précieux manuscrits dans la bibliothèque du couvent de l'Immaculée Conception à Naples (1).

Il était réservé aux révolutionnaires italiens du XIXe siècle de commettre des actes de vandalisme, dont les Turcs eux-mêmes ne seraient peut-être plus capables. Non contents de voler les manuscrits du Père Pierre Trigosus, il les ont détruits. Une fois de plus la parole du divin Maître s'est accomplie. « *Neque mittatis margaritas ante porcos* (2). » Les religieux auraient dû s'en souvenir et comprendre que si leurs nouveaux maîtres étaient trop ignorants pour apprécier à leur juste valeur de tels trésors, ils étaient assez stupides pour les fouler aux pieds et les détruire. La preuve est faite, et le Révérend Père Apollinaire de Valence le constate dans l'appendice B de sa bibliothèque des Frères Mineurs Capucins de la Province de Naples. Voici le titre qu'il donne à l'appendice où il constate cet acte de vandalisme et de brigandage littéraire : MAXIMI MOMENTI OPERA MANUSCRIPTA, QUÆ INTER ALIA PERMULTA CERTO SCIMUS A RECENTIORUM RELIGIONIS INSECTATORUM STOLIDITATE EX HUJUS PROVINCIÆ BIBLIOTHECIS SUBSTRACTA ET DESTRUCTA.

Au nom du Père Trigosus on trouve ces mots qu'on ne peut lire sans regrets. « Petri a Bilbili, nova : 1° *Septem tomi MSC Summæ theologicæ.* — 2° Prediche quaresimali. — 3° Sermoni e panegirici. — 4° Alcune dottissime forensi allegazioni. — 5° Altri manoscritti (3). »

L'Ordre se résigna difficilement à laisser inachevée la Somme séraphique. Il aurait désiré que quelqu'un se présentât pour continuer et pour achever le travail du Père

in Conventu Imm. Conc. Neapoli, febri correptus ipse, in osculo Crucifixi piissimam efflavit animam 21 septembris 1633, ætatis suæ anni 74, religionis vero 55. » (*Bibliotheca Fratrum Minorum Capuccinorum Provinciæ Neapolitanæ, Auctore P. Apollinare a Valentia in Delphinatu ejusdem Ordinis, Provinciæ Parisiensis alumno, p.* 128)

(1) « Dicit Emmanuel Neapolitanus septem alios MSC hujus operis tomos « in folio lungo » in conventus Imm. Conc. Neap. Museo adhuc prostare anno 1767. » (*Ibidem, p.* 136.)

(2) *S. Math. VII*, 6.

(3) *Ibidem, p.* 182.

Trigosus. Comme personne ne se chargeait volontairement de ce travail, un Chapitre Général l'imposa au Père Théodore Forestius de Bergame, ainsi qu'il nous l'apprend lui-même dans son avis au Lecteur « *opus non paucis ante annis totius Capituli Generalis auctoritate mihi jussum ut componerem* (1). » Le Père Forestius n'accepta qu'à regret cette difficile mission (2). Il ne put ajouter au traité de Trigosus, que le traité de la Très Sainte Trinité ; mais il donna de tels développements à son travail, que son supplément devint un nouvel in-folio, imprimé à Rome, en 1633 (3). Quatre ans plus tard il mourait à Bergame, après avoir été plusieurs fois supérieur de sa Province de Brescia, puis Définiteur Général et Visiteur apostolique. Urbain VIII l'honorait de son amitié. Wadding fait le plus grand éloge des Pères François de Corioles et Théodore de Bergame, et il déclare qu'ils furent autrefois ses amis, car ils ne vivaient plus lorsqu'il écrivit son *Scriptores Ordinis Minorum*, imprimé en 1650.

Personne, avant Trigosus, n'avait tenté de composer une Somme de saint Bonaventure ; personne non plus, avant le Père Marc Antoine Galitius de Carpenedulo, n'avait songé à composer un cours de Philosophie d'après le Docteur séraphique. Le premier il conçut cette idée et, plus heureux que ses devanciers, il eut le bonheur de la réaliser. De 1634 à 1636 il publia ses quatre volumes (petit in-4°) qui contenaient un cours complet de Philosophie selon la Doctrine de saint Bonaventure (4). Ce cours fut composé, ainsi

(1) *Ad Lectorem.*

(2) « Quod tam erudite, ac mira structura Petrus Trigosus nostri Instituti professor commentariis, et disputationibus cœpit in D. Bonaventuræ Theologiam ædificare, et morte immatura præventus, non potuit consummare ; conor ego, et *voluntate eorum qui præsunt* cogor prosequi, et absolvere, et ad fastigium usque deducere, Deo propitio, et vita comite. » (*Ibidem.*)

(3) *De almæ, ac sanctissimæ Trinitatis Mysterio in Seraphicum D. Bonaventuram Cardinalem Ordinis Minorum, Paraphrases, Commentaria, et Disputationes. Quibus præter diligentem textus, et verborum expositionem, divinarum litterarum locis, Sanctorum Patrum assertis perpetuo fere cum D. Thomæ assensu seraphica Doctrina illustratur, et sustinetur. . Auctore Fr. Theodoro Foresto Bergomensi Ord. Capuc. Theologo et quondam S. Th. Prælectore minimo. Romæ*, 1633.

(4) *Summa totius Philosophiæ ad mentem S. Bonaventuræ, Doct. Seraphic. ex ejusdem scriptis majori, qua fieri potuit, diligentia excerptæ,*

que nous l'avons constaté avec Wadding, pour les Lecteurs de Philosophie de notre Ordre. « *Doctus sancti Bonaventuræ sectator, scripsit* PRO SUI INSTITUTI PROFESSORIBUS *integrum cursum artium liberalium ex ejusdem sancti Doctoris operibus depromptum* (1). »

Pour achever de donner à cet ouvrage toute son importance il est bon de savoir que ce Père Galitius, après avoir été dans sa Province de Brescia, élève du Père Théodore Forestius de Bergame, puis Lecteur de Philosophie et de Théologie, en suivant la Doctrine de saint Bonaventure, devint à Rome Consulteur de l'Inquisition Romaine, Définiteur et Procureur général pendant douze ans, après quoi il fut élu Ministre Général à l'unanimité, au Chapitre tenu à Rome en 1662. Il avait déjà visité l'Allemagne, les Flandres, la France et l'Espagne, et s'était partout concilié l'estime et la vénération à cause de son savoir et de sa grande vertu, lorsqu'il tomba malade en abordant à Nice. Il mourut dans cette ville au moment où il se disposait à visiter le Piémont. Cette mort, arrivée en 1665, fut une cause de grande douleur pour l'Ordre, disent nos Chapitres Généraux, « *annus hic 1665 magni doloris argumentum nobis præstat* (2). »

Un exemple parti de si haut ne pouvait passer inaperçu. Il suscita dans l'Ordre entier un zèle extraordinaire pour la Doctrine de saint Bonaventure, et il trouva des imitateurs. Les traités de Philosophie, selon le séraphique Docteur, surgirent à l'envi pendant près d'un siècle. Le Père Marc de Baudüen, en Provence, publia en 1654 son *Paradisus Philosophicus* (3), où il cherche à concilier saint Thomas, saint Bonaventure et Duns Scot. Presque au même moment le Père Bonaventure de Langres publiait son cours complet de Philosophie selon l'esprit du Docteur séraphique (4). En 1676, le Père Gaudence Bontemps, de la Province de Brescia, faisait entrer dans son *Palladium Theologicum* presque

per Fr. Marc. Antonium Galitium de Carpenedulo Brixiens in Ord. Min. S. Francisci Capuccinorum. Romæ, 1634-1636, 4 *vol. in-4°.*

(1) *Scriptores Ordinis Minorum, p.* 248.

(2) *Ordinationes et decisiones generales, p.* 120. — *Notandum.*

(3) *Paradisus philosophicus unius ac trium Doctorum, Angelici, Seraphici et Subtilis, horumque conciliatoris fonte irriguus. Massiliæ, in-folio,* 1654.

(4) *Integrum cursum philosophicum, secundum mentem ejusdem Doctoris seraphici.*

toute la Philosophie séraphique. L'année suivante, le Père Barthélémy de Modène, de la Province de Bologne, donnait ses *Cursus philosophici* de saint Bonaventure (1). En 1683, un Père Jean de Cropano mourait en cette ville et laissait après lui un cours de Philosophie dans le même esprit, (3 vol. in-folio). Cette Philosophie n'a pas été éditée. Enfin un Père Hyacinthe d'Olpi, en Catalogne, publiait à Barcelone, en 1691, un traité de Philosophie bonaventuriste (2). C'est le dernier ouvrage de Philosophie selon saint Bonaventure mentionné par le Père Bernard de Bologne dans sa *Bibliothèque des Écrivains de l'Ordre*. Ainsi on peut dire que, dans notre Ordre, l'enseignement de saint Bonaventure atteignit, avec la fin du XVIIe siècle, son apogée et le point culminant de son développement.

Nous n'avons point parlé de deux ouvrages sur la *Connaissance*, qui eurent pour auteurs les Pères. Valerianus Magnus et Juvénal, Annaniensis, de la Province de Tyrol. Tous les deux ont écrit sur la lumière de l'intelligence dans l'homme, *De luce mentium* ; mais nous avons tout lieu de croire qu'ils n'ont point saisi la pensée du Docteur séraphique. Pour le Père Juvénal il ne saurait y avoir de doute. Les Ontologistes se sont emparés de son livre, publié à Augsbourg en 1686 (3), et l'ont édité de nouveau en 1878, afin de pouvoir abriter leurs erreurs sous l'autorité du grand nom de saint Bonaventure (4). Il faut qu'ils renon-

(1) *Flores et fructus philosophici ex seraphico paradiso excerpti, seu Cursus philosophici ad mentem sancti Bonaventuræ seraph. Doct. per R. P. F. Bartolomæum de Barberis a Castro-Vetro Martinensem, Provinciæ Bononiensis, Ord. Capuc. Sac. Theol. Lectorem. Lugduni*, 1677.

(2) *Cursus philosophicus ad mentem seraphici Doctoris. D. Bonaventuræ, a R. P. F. Hyacintho Olpensi, Philosophiæ ac Theologiæ ex-lectore, Ord. Min. Seraph. Patr. N. S. Francis. Capuc. Provinciæ Matris Dei Cathaloniæ compositus. Barcinonæ, ann.* 1691.

(3) *Solis intelligentiæ, cui non succedit nox, lumen indeficiens ac inextinguibile, illuminans omnem hominem venientem in hunc mundum: seu immediatum Christi crucifixi internum magisterium quo veritas immutabilis omnes intus docet sine strepitu verborum, per sanam doctrinam, a veritate auditum non avertentem. Auctore. F. Juvenali Annaniensi Ord. Capuccin. quondam S. Theol. Lectorem. Augustæ Vindelicorum*, 1686.

(4) *Solis intelligentiæ lumen indeficiens seu immediatum Dei ut Entis summi internum magisterium, per F. Juvenalem Annaniensem, Ord. Capuccin. quondam. S. Theologiæ lectorem. Editio altera contractior cui*

cent à cette illusion ; saint Bonaventure, comme son Maître, Alexandre de Halès, comme tous les Maîtres de la Scolastique, est l'adversaire de la vision immédiate en Dieu. L'ouvrage du Père Valerianus Magnus, sur le même sujet (1), nous est complètement inconnu. Nous ne savons comment il parle de cette lumière qui est en nous. Mais comme Wadding le range parmi les adversaires des scolastiques, nous avons tout lieu de craindre qu'il ne soit aussi un adversaire de la véritable pensée de saint Bonaventure sur ce sujet.

Après les Sommes et les cours de Philosophie, selon le Docteur séraphique, nos Pères devaient chercher à compléter l'enseignement du même Docteur par des traités de Théologie composés dans le même esprit. Ils ne manquèrent pas à la tâche qu'ils s'étaient imposée. Presque tous ceux que nous avons vus à l'œuvre pour la Philosophie, reparaissent pour la Théologie. Si nous exceptons le Père Hyacinthe d'Olpi, qui semble s'être borné à la Philosophie, et le Père Marc Antoine Galitius, dont les commentaires sur le Livre des Sentences sont restés inédits, tous les autres travaillent à parfaire le monument qu'ils élèvent à la gloire du Docteur préféré.

Le Père Marc de Baudüen, sept ans après le *Paradisus Philosophicus*, c'est-à-dire en 1661, donne le *Paradisus Theologicus* (2). Déjà en 1655, le Père Bonaventure de Langres avait commencé la publication de sa Somme théologique (3).

præfationem adjecit Julius Fabre d'Envieu antea philosophiæ et theologiæ dogmaticæ lector, nunc vero in Academia Parisiensi theologiæ exegeticæ professor Sorbonicus. Parisiis, 1878.

(1) *De luce mentium et ejus imagine : ubi per gradus quadraginta ascenditur ad contemplandam oculis non caligantibus lucem creatricem, quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, in-8.*

(2) *R. P. Marci a Baudunio Provinc. S. Ludovici, concionatoris Capucc., ex-Provinciali et quondam sacræ Theologiæ Professoris Paradisus theologicus, unius et trium Doctorum, Angelici, Seraphici, et Subtilis, horumque Conciliatoris. fonte irriguus.* — La seconde édition est de Lyon, 1673.

(3) *Bonaventuræ Bonaventura et Thomas seu unica geminaque Theologiæ summa, ex omnibus fere Sanctorum Thomæ et Bonaventuræ placitis in eadem pagella hinc inde e regione dispositis, concinnata, inter quæ si aliquando videatur esse dissidium, aut benigna explicatione componitur, aut problematica disputatione eventilatur. Difficultatesque omnes in scholis ut plurimum agitari solitæ, de mente eorumdem Sanctorum resolvuntur. Auctore Patre Bonaventura Lingonensi, Ord. Capuccin. Concionatore et quondam sacræ Theologiæ Professore, Provinciæ Lugdunensis alumno. Lugduni*, 1655.

Deux nouveaux noms se présentent ensuite, en suivant l'ordre chronologique ; ce sont les Pères Célestin de Mont-de-Marsan (1), mort en 1659, et Marcel de Riez. La Somme séraphique de ce dernier fut imprimée à Marseille, en 1669, en deux volumes in-folio (2). Puis viennent les noms déjà connus de Gaudence Bontemps avec son *Palladium Theologicum* (3), en sept volumes in-folio, de Barthélémy de Modène (4) et de Jean de Cropano (5).

Nous avons omis les commentaires sur les quatre Livres des Sentences de saint Bonaventure par le Père Pierre de Cagliari, parce que nous ignorons la date précise de leur composition. Le Père Denys de Gênes se contente de nous dire qu'il enseigna avec gloire la Théologie et que la mort l'empêcha de publier le fruit de ses études et de son enseignement (6). Comme la *Bibliothèque* du Père Denys de

(1) *Cursus theologicus in quo ad concordiam revocantur sanctus Thomas et sanctus Bonaventura, et quæstiones novis excitatæ sæculis agitantur.*

(2) *Summa seraphica in qua S. Bonaventuræ Doctoris Seraphici Seraphica Theologia per ejus in magistrum Sententiarum libros dispersa dilucidè est enodata, et accurate redacta in Scholæ methodum opere et studio R. P. Marcelli Regiensis Ordinis sancti Francisci Capuccinorum, alias sacræ Theologiæ Professoris. Massiliæ,* 1669.

(3) *Reverendi Patris Gaudentii Bontempi, Brixiensis Ordinis Capuccinorum Sacræ Theologiæ Professoris, Palladium Theologicum seu Tota Theologia scolastica in septem tomos distributa Ad intimam mentem D. Bonaventuræ seraphici doctoris. Cujus eximiæ doctrinæ raptæ restituuntur, sententiæ impugnatæ propugnantur. In qua divinæ sapientiæ thesauri, dudum depositi, jam recens effossi, erutique, mundo elucent. Lugduni,* 1676.

(4) *A. R. P. Bartholomæi de Barberiis à Castro-Vetro Provinciæ Lombardiæ Capuccini Definitoris et sacræ Theologiæ Lectoris, Cursus Theologicus, ad mentem seraphici Doctoris sancti Bonaventuræ in duos tomos distributus. Lugduni,* 1687.

(5) *Commentaria in sanctum Bonaventuram.* 1 *Tom. in-fol.*

(6) « Sacram Theologiam summa cum ingenii ac doctrinæ laude per plures annos interpretatus est, et ad Ministri Provincialis dignitatem assumptus, magno consilio, prudentia, observantiæ seraphicæ zelo, præclarisque vitæ exemplis munus illud administravit, confecit magno studio :

Commentaria super quatuor libros Sententiarum, Divi Bonaventuræ Doctoris seraphici ; quæ tamen ob authoris mortem non sunt prælo submissa, sed habentur M. S. in nostro Conventu Calaritano. » (*Bibliotheca Scriptorum Ordinis Minorum S. Francisci Capuccinorum a fratre Dionysio Genuensi. Genuæ,* 1680, *p.* 405.)

Gênes a été publiée en 1680, il est certain qu'à cette époque, le Père de Cagliari était déjà mort.

La liste des Théologiens bonaventuristes se termine dans notre Ordre, en 1685 par le nom du Père Jean François de Leonis de Carpi. Il serait même plus juste de le placer parmi les conciliateurs que parmi les disciples de saint Bonaventure proprement dits, comme le prouve le titre de son livre : « *Enucleatio seu totius Theologiæ compendiosa dilucidatio, continens principalia fundamenta opinionum Seraph., Angelic., ac Subtil. Doct. D. Bonav., S. Thomæ ac Scoti. Auctore F. Jo. Francisc. de Leonis a Carpi, Ord. Min. S. Francisci Capuccinorum Concionatore. Venetiis, 1685.* » Comme la Philosophie, la Théologie bonaventuriste atteignit son apogée dans notre Ordre à la fin du XVIIe siècle.

On se demandera, peut-être, pourquoi nous excluons de la liste des Théologiens bonaventuristes le Père François Marie de Bruxelles, qui, en 1715, a publié à Gand une Théologie séraphique (1). Cette exclusion surprendra d'autant plus, que les Pères de Quaracchi n'hésitent pas à le classer parmi les disciples du Docteur séraphique (2). Nous ne croyons pas que le Père François Marie de Bruxelles mérite cet honneur, bien qu'il cite fréquemment Alexandre de Halès, saint Bonaventure et les anciens Théologiens de l'Ordre. Il nous fournit lui-même la raison de cette exclusion dans la dédicace de sa Théologie au Père François Marie Casini d'Arezzo, créé Cardinal, en 1712, par Clément XI. Là il affirme vouloir, à son exemple, éviter les nouveautés et puiser sa Théologie aux sources les plus pures de la Doctrine. De même donc que l'ancien Prédicateur apostolique aimait à puiser son éloquence sacrée dans le trésor des divines Écritures, des Conciles et des Pères, de même, à son tour, il se propose de puiser sa science théologique à ces mêmes sources (3). Rien dans ces paroles n'indique le plus petit désir de s'attacher à saint Bonaventure plus qu'à aucun autre Docteur scolastique.

(1) *Theologia Capuccino-Seraphica, scolastica et moralis a P.F. Francisco Maria Bruxellensi Capuc., iterato quondam S. Theologiæ Lectore, Definitore Provinciæ etc. Gandavi*, 1715.

(2) *Doctoris Seraphici S. Bonaventuræ Opera omnia... Prolegomena in I librum Sententiarum. Tom. I, p. LXXII, n° 20.*

(3) *Theologia Capuccino-Seraphica... Epistola dedicatoria.*

Outre les cours complets de Théologie selon saint Bonaventure nous trouvons, dans la Tradition de notre Ordre, des traités détachés inspirés par le même esprit. Le docte et pieux Jean Marie Zamora d'Udine commente ainsi les traités *De Deo Uno et Trino* (1), résolvant toutes les controverses entre saint Thomas, saint Bonaventure et Duns Scot. Plusieurs autres opuscules sur l'*excellence du premier Principe*, *la Création et la Conservation*, la *Divine Providence*, le *Libre Arbitre et les Actes humains*, le *Péché et ses Causes*, le *Pouvoir naturel de l'homme*, les *Secours fournis par la grâce*, la *Métaphysique*, suivent ces beaux traités et sont animés du même esprit. Wadding termine sa courte notice sur ce saint religieux par ces paroles : « *adhuc vivit, et docte scribit Romæ, mihi perquam familiaris et charus* (2). » Bernard de Bologne dit qu'il mourut à Vérone, en 1649, dans la 70e année de son âge et la 52e de sa vie religieuse. Il laissa après lui une grande renommée de doctrine et de vertu (3).

Au Père Jean Marie Zamora on peut adjoindre le Père Charles-Joseph de Troyes, plus connu sous le nom de Tricassin. Bien que dans ses célèbres traités sur la grâce il s'attache surtout à saint Augustin, il ne délaisse pas cependant saint Bonaventure, comme on peut s'en convaincre dans son ouvrage sur la Prédestination, imprimé à Paris, en 1669 et 1673 (4).

Après avoir soigneusement noté les écrits sur saint Bonaventure, sortis de la plume de nos Pères pendant les XVIe

(1) *Disputationes theologicæ de Deo Uno et Trino. In quibus præter accuratam Sacrorum Dogmatum elucidationem, acerrimamque eorumdem contra quosdam adversarios propugnationem, omnes controversiæ inter D. Bonaventuram, D. Thomam, et Scotum et quamplures aliæ inter reliquos scholasticos, cum in Theologicis, tum in Metaphysicis, aliisque scientiis occurrentes apposite, et candide componuntur Auctore. F. Joanne Maria Zamoro Utinensi, Ord. Min. S. Francisci Capuccinorum Theologo. Venetiis*, 1626.

(2) *Scriptores Ordinis Minorum*, p. 214.

(3) « Obiit Veronæ anno 1649 ætatis suæ 70, et religionis 52, magnæ doctrinæ et sanctimoniæ fama posteris relicta. » (*Bibliotheca Scriptorum Capuccinorum*, p. 150).

(4) *De Prædestinatione hominum ad gloriam. Disputatio theologica in qua clare demonstratur Prædestinationem illam factam esse post prævisa merita ; idque potissimum ex doctrina D. Augustini et divi Bonaventuræ doctoris seraphici, in-4. Parisiis*, 1669.

et XVIIe siècles, nous croyons bon de dire quelques mots de leurs autres productions philosophiques et théologiques, afin que l'on puisse se former une idée exacte de l'esprit qui animait alors notre Congrégation.

Duns Scot occupe le premier rang après saint Bonaventure. Six auteurs seulement marchent à sa suite et sur ces six, quatre appartiennent aux provinces de Sicile ; ce sont les Pères Illuminé de Oddis, de la Province de Messine ; Gesualde de Bononiis et Félix Brandimartes, de la Province de Palerme ; enfin Raphaël, de la Province de Syracuse. Si, à ces quatre Siciliens, nous ajoutons un Père Jean Marie de la Province du Piémont et un Père François de Moulins, de celle de Lyon, nous aurons tout le cortège du Docteur subtil pendant ces deux siècles.

Tout le monde aura remarqué que la plupart de ces disciples de Duns Scot appartiennent aux trois Provinces de Sicile. Ces Provinces se sont constamment montrées fidèles à la Doctrine du Docteur subtil. Quelle peut être la raison de ce fait anormal dans notre Ordre ? Nous l'ignorons, mais le fait est certain, nous l'avons constaté nous-même par l'étude du *Scriptores Fratrum Minorum* de Wadding et de la *Bibliotheca Scriptorum Capuccinorum* de Bernard de Bologne.

Le Révérend Père Apollinaire de Valence est arrivé à la même conclusion par une autre voie. Lorsque parurent, dans la *Revue des Sciences Ecclésiastiques*, les premiers articles de notre travail, le Révérend Père venait d'étudier Mongitore, le principal bibliographe de la Sicile. Il crut devoir nous écrire ce qui suit dans une lettre de Naples, du 18 février 1884.

« Dernièrement j'ai étudié, non sans fruit pour mon œuvre, le roi des Bibliographes de Sicile, Mongitore. Il en est résulté une vue plus claire, parce qu'elle était plus spéciale, de l'enseignement de la Théologie dans nos trois Provinces de cette île, pendant les XVIe et XVIIe siècles. Cet enseignement a été constamment scotiste. »

Quelques lignes plus bas il ajoutait : « Je me demande si vous avez observé ce fait, et s'il doit donner lieu à quelques recherches de plus dans votre intérêt. Seul vous pouvez en juger. Pour moi, il m'a frappé d'autant plus qu'il m'a semblé isolé dans l'enseignement général de notre Ordre. »

Sans les trois Provinces de Sicile, Scot n'aurait été suivi jusqu'au XVIIIe siècle, que par deux auteurs. Même dans ce cas il l'aurait encore emporté sur saint Thomas. Pendant les deux siècles dont nous parlons, un seul Théologien a pris pour guide le Docteur angélique : c'est le Père Louis de Caspi. A cette époque où l'Ordre se montrait si attaché à saint Bonaventure, le Père Barthélémy de Modène vit avec peine ce manuel de Théologie. Ceci ne l'empêcha pas de faire l'éloge du Père Louis de Caspi, qu'il regardait comme un Théologien remarquable et très savant, « *vir utique famosus æque ac doctissimus*, » mais il regrettait qu'il eut tiré son cours de Théologie de la Doctrine thomiste, sans mentionner assez souvent la Doctrine du Docteur séraphique (1). Après avoir dit que le Père Louis de Caspi avait composé sa Théologie pour les jeunes scolastiques de notre Ordre, il ajoute ces remarquables paroles : « *O utinam iste doctissimus vir convertisset, et sudores suos, animumque ad lecturam, et elucidationem seraphicæ Doctrinæ ;* SIC ENIM NON FUISSET FRUSTRATUS SUO INTUITU, ET FRUCTU : *faxit Deus, ut quod tantus Doctor non obtinuit, in hoc cursu meo seraphico adimpleatur ad gloriam, et amplificationem seraphicæ, et divinæ hujus doctrinæ, et ad utilitatem, et profectum Religionis, et hic est unicus scopus, quem mihi præfixi* (2). »

Quelques-uns, comme les Pères Héliodore de Paris et Gervais de Neuf-Brisach, ne se sont attachés à aucun Maître et à aucune École. Ce sont là les Eclectiques, qui choisissaient, dans les diverses Écoles, les opinions qui leur plaisaient davantage. Le Père Gervais de Neuf-Brisach explique très bien comment il a procédé dans la confection de ses cours de Philosophie et de Théologie. Il ne sera pas sans intérêt de l'entendre nous expliquer sa méthode. « *Sicut in Philosophia, sic in Theologia, in nullius Magistri verba juravi ; conformitatem tamen Sententiarum in utroque cursu sine omni contradictione observavi. Nec propterea aliorum sententias spernens, sed meas ita præeligens, ut cuilibet suum debitum respectum exhibeam, de omnibus lau-*

(1) Sed tamen ex penu, et fonte Thomisticæ, seu potius neotericorum scholæ, absque eo, quod vix, seu saltem rarissime mentionem faciat Doctrinæ seraphici Doctoris. » (*Cursus theologicus... ad Lectorem.*)

(2) *Ibidem.*

dabiliter sentiens, in quantum a Sede Apostolica non sunt reprobatæ, aut bonis moribus non repugnantes. Hinc abstineo ab omni censura, verborum pugna, aut contemptu adversariorum (1). »

Si à cette nomenclature, aussi complète et aussi exacte que possible, on veut bien ajouter les manuscrits inédits et sans indication aucune qui en détermine l'esprit, on aura tout ce que l'histoire nous apprend sur le mouvement philosophique et théologique, dans notre Congrégation, jusqu'à l'an 1700.

Après ce qui vient d'être dit, il est facile de faire la part de vérité et la part d'erreur contenues dans cette appréciation du Dr Scheeben sur l'École franciscaine au XVIIe siècle.

« Les plus anciennes branches de cet Ordre, dit-il, surtout les franciscains irlandais dispersés par toute l'Europe, (compatriotes de Scot) rajeunirent et développèrent, de concert avec les franciscains belges et italiens, l'ancien scotisme, surtout dans leurs commentaires sur les *Sentences...* »

« Les Capucins, au contraire, ainsi que d'autres branches sévèrement réformées de franciscains, par une juste intelligence de l'esprit primitif de leur Ordre, étaient revenus, sans souci de Scot, à la Théologie classique du treizième siècle, soit à saint Thomas, comme Louis Caspensis (Espagnol, vers 1640, *Cursus theol.*), soit plutôt à saint Bonaventure (2). »

Il est très conforme à la vérité historique d'affirmer que les Capucins sont revenus à la Théologie classique du treizième siècle, mais il ne l'est pas de leur donner pour Maître soit saint Thomas, soit saint Bonaventure, *sans aucun souci de Duns Scot.* Le Docteur subtil a occupé, sous certains rapports, une place supérieure à celle de saint Thomas, comme le prouve le nombre de ses disciples.

Ce ne sont pas non plus, *les branches sévèrement réfor-*

(1) *Cursus Theologicus brevi et clara methodo in tres partes et sex tomulos distributus ; in quo omnes materiæ theologicæ, tam speculativæ, quam practicæ, imo et controversisticæ cum varietate Sententiarum continentur. — Auctore P. F. Gervasio Brisacensi, Ord. FF. Minor. Capuccinorum. Coloniæ Agrippinæ*, 1698. — *Præfatio ad Lectorem.*

(2) *La Dogmatique... Tom. I, p.* 702, *n°* 1093.

mées qui, avec les Capucins, ont pris saint Bonaventure pour Maître ; cet honneur revient à la plus ancienne branche de tout l'Ordre, à celles des Conventuels.

A l'époque où nous sommes arrivés (1700), la Théologie en général se trouvait dans une période de stagnation (1). Elle tomba bientôt (1760) dans une période de décadence (2). Comme l'arbre, arrivé à son complet développement, s'arrête quelque temps, puis incline vers le dépérissement et la mort, ainsi en advint-il, au XVIIIe siècle, de la Théologie en général et de la Théologie de saint Bonaventure dans notre Réforme des Capucins. Pendant tout le XVIIIe siècle aucun manuel de Philosophie ou de Théologie selon saint Bonaventure ne vit le jour, du moins nous n'en connaissons pas. On se contenta de se servir des anciens, en attendant que la faveur se portât sur les manuels de Thomas de Charmes, de Gervais de Neuf-Brisach, de Bernard de Bologne, de Paul de Lyon et de Viator de Cocaglio.

Ce fut alors le triomphe du Scotisme, de l'Éclectisme, et du Thomisme mitigé, contre l'École de saint Bonaventure. L'Ordre n'eut pas à se féliciter de ce triomphe. Sans aucun doute l'abbé Rohrbacher manque complètement à la charité et à la vérité envers l'Ordre franciscain, lorsque, parlant du XVIIIe siècle, il ose dire : « La famille de saint François d'Assise, qui autrefois montrait à l'Université de Paris et saint Bonaventure et Roger Bacon et Alexandre d'Alès et Scot le Docteur subtil, ne trouve plus à montrer que le capucin Thomas de Charmes en Lorraine, auteur d'une Théologie scolastique, et le Récollet Hubert Hayer (3). » On ne peut que regretter de trouver une appréciation si peu sérieuse, si peu conforme à la vérité, sous la plume du grand historien.

Cependant il faut le reconnaître humblement et avoir le courage de le confesser publiquement : il y avait décadence en tout et partout. Des anciens Ordres religieux l'un des moins avancés dans cette voie, d'après les témoignages irrécusables de l'histoire, était celui des Capucins. Il en

(1) *La Dogmatique... Tom. I, p.* 709.
(2) *Ibidem, p.* 715.
(3) *Histoire universelle de l'Église par l'abbé Rohrbacher*, 3e *édit Tom. XXVII, p.* 359.

donna une preuve manifeste après la tourmente révolutionnaire. Il n'eut pas besoin, pour revivre en France, ou d'une création nouvelle, ou d'une importation de l'étranger, il renoua lui-même la chaîne de sa Tradition par les survivants de la grande Révolution. Dès l'année 1815, de vénérables religieux, arrachés violemment de leurs cloîtres par la Révolution de 1789, vivaient de nouveau réunis dans leur ancien couvent de Crest (Drôme).

Un Ordre, qui a pu survivre en France au cataclysme de la fin du siècle dernier, ne pouvait éprouver aucune difficulté à se débarrasser des scories déposées dans son sein par l'influence néfaste du XVIIIe siècle. Mais avant de raconter comment notre branche des Capucins a repris ses anciennes Traditions théologiques des XVIe et XVIIe siècles, disons quelque chose des motifs qui ont porté la plus grande partie de l'Ordre franciscain à préférer Duns Scot à saint Bonaventure. Nous n'oublierons pas de rappeler les motifs plus nombreux et plus puissants, qui s'opposaient à une telle préférence.

§ 3

Qui de Duns Scot ou de saint Bonaventure doit être préféré?

Si l'Ordre de saint François a généralement suivi le Docteur subtil, il a dû être déterminé à ce choix par de puissants motifs. Aucun homme sérieux ne saurait admettre qu'un Ordre religieux, dans une question aussi grave que celle de la Doctrine, se soit lancé à la légère, sans examen, sans direction aucune. Après ce que nous avons dit au chapitre premier, il est impossible de nier la direction. A diverses reprises les Chapitres Généraux se sont occupés de ce sujet, et ils ont clairement indiqué aux Lecteurs de Philosophie et de Théologie le Maître qu'ils devaient suivre, la Doctrine qu'ils devaient enseigner. Ils sont même allés plus loin, et ils ont menacé parfois de destitution ceux qui se permettraient d'enfreindre les statuts qu'ils portaient.

Dès lors qu'il y a eu direction dans l'enseignement de

l'Ordre et que cette direction, jusqu'à notre Réforme des Capucins, a été en faveur de Duns Scot, il faut, de toute nécessité, admettre que des raisons graves ont motivé cette préférence. Car, enfin, Scot n'était pas seul, il avait des compétiteurs sérieux, qui s'appelaient Alexandre de Halès, saint Bonaventure, Richard de Middletown. Ces compétiteurs avaient sur lui l'avantage d'être venus les premiers et de jouir de ce droit que l'on reconnaît au premier occupant. Malgré cela ils ont été relégués au second rang. Pourquoi cette mesure et que faut-il en penser ? Nous allons essayer de répondre à ces deux questions.

1° *Pourquoi l'Ordre a-t-il préféré la Doctrine de Scot à celle des autres Maîtres ?*

Remarquons d'abord avec le Père Bonaventure de Bottis, que nous abordons une question difficile ; elle a été souvent agitée de vive voix, mais rarement par écrit. Il fait à l'espagnol Ildefonse Brizenno, l'honneur de l'avoir traitée le premier dans ses ouvrages, c'est pour ce motif que, dans sa vie de Duns Scot, il donne un résumé de sa thèse.

La difficulté de la question vient, d'après le Père Brizenno, de ce que l'Ordre a préféré, à une Doctrine célèbre et approuvée, une Doctrine qui n'a d'autre approbation que celle qui lui vient de son enseignement traditionnel. La Doctrine de saint Bonaventure et d'Alexandre de Halès a, en effet, été tenue en grande estime, elle a été souvent louée et approuvée par les Souverains-Pontifes et les Universités. Malgré cette difficulté, le Père Ildefonse Brizenno tente de justifier la prédilection de l'Ordre pour la Doctrine de Duns Scot.

Il écarte d'abord les raisons que les adversaires de l'École scotiste aiment à produire dans toute circonstance, et sur ce point nous n'avons qu'à louer la réfutation du Père Brizenno. Si l'Ordre de saint François a pris Duns Scot pour chef, disent ces adversaires, ç'a à été dans l'unique but d'avoir une École propre, de constituer un parti opposé au parti thomiste et de lui déclarer la guerre.

Le Père Brizenno démontre, sans la moindre difficulté, ce qu'il y a de peu sérieux et de peu solide dans ces allégations. Quel besoin l'Ordre avait-il de Scot pour se constituer une École propre ? N'avait-il pas déjà l'École d'Alexandre de Halès et de saint Bonaventure ? Loin donc de lui être utile, la création d'une nouvelle École ne pouvait que lui

nuire en divisant ses forces. De plus, si l'Ordre s'était proposé de constituer un parti et de lutter avec avantage contre saint Thomas, tout lui conseillait de prendre pour chef Alexandre de Halès et saint Bonaventure. Alexandre de Halès n'avait-il pas été aimé, étudié, suivi et même souvent imité par Saint Thomas? — ce qui établissait ce dernier comme dans un état de dépendance vis-à-vis d'Alexandre de Halès et de sa Doctrine. Saint Bonaventure, de son côté, était, comme l'a déclaré Sixte-Quint, l'émule et l'égal du Docteur angélique par sa vertu, sa sainteté et ses mérites. « *Cum tam multa inter eos virtutis, sanctitatis, doctrinæ, meritorum conjunctio et similitudo intercedat* (1). » De tels hommes, il faut le reconnaître, pouvaient mieux que Duns Scot contrebalancer la grande autorité de saint Thomas. Si donc l'Ordre avait obéi aux mobiles qu'on lui prête, il n'aurait pas choisi Duns Scot pour Maître de l'École franciscaine.

Ses motifs ont dû être tout autres, et ces motifs sont les suivants, toujours d'après le Père Ildefonse Brizenno. Duns Scot est venu après Alexandre de Halès et saint Bonaventure, ce qui lui a permis d'étudier leurs ouvrages, de se pénétrer de leur Doctrine, de s'inspirer de leur esprit. Ce premier travail accompli, il en a exécuté un second bien plus important. Il a retranché tout ce qui lui paraissait défectueux dans leur Doctrine, perfectionné ce qui était imparfait, puis il a coordonné et fondu ensemble leurs opinions de façon à en former un vaste système. Il a donc constitué un corps de Doctrine, dont Alexandre de Halès et saint Bonaventure ont fourni les éléments, tandis que lui-même leur a donné la forme ou la perfection voulue. Ce corps de Doctrine dans lequel l'Ordre reconnaissait, à des titres différents, l'œuvre de ses trois plus grands Docteurs, méritait ses préférences et il les a obtenues à bon droit.

A ce puissant attrait que l'Ordre trouvait dans la Doctrine même élaborée par Duns Scot, venait s'adjoindre l'étonnante subtilité avec laquelle il l'avait exposée, prouvée et défendue. Dans la défense comme dans l'attaque, Duns Scot déploie une si grande puissance de dialectique qu'il charme

(1) Litter. Decret. *Triumphantis Hierusalem*. 14 mars 1588.

et attire à sa suite. L'Ordre en général, paraît-il, aurait subi cette puissante influence, mais ses disciples plus que tous les autres. Or comme les disciples de Duns Scot furent nombreux, comme ils enseignèrent longtemps et se montrèrent généralement fidèles à sa Doctrine, ils entraînèrent l'Ordre à leur suite et firent prévaloir sa Doctrine.

Ce qui, plus encore que tout ce que nous venons de dire, conquit à Duns Scot l'estime, le respect et l'amour de l'Ordre, ce furent ses glorieux combats pour la Conception sans tache de Marie. De tous les étendards alors déployés et à l'abri desquels se livraient les combats de Doctrine, seul celui de Duns Scot portait dans ses plis l'image de Marie Immaculée. C'était là un puissant attrait pour l'esprit et le cœur de tout enfant de saint François, et l'on comprend que l'Ordre se soit enrôlé, comme un seul homme, sous cet étendard.

Ce sont là, croyons-nous, les principales raisons de la thèse du Père Ildefonse Brizenno, d'après Bonaventure de Bottis (1). A notre avis, ces preuves demandent à être complétées et la première exige quelques rectifications, car le travail de Duns Scot, sur la Doctrine d'Alexandre de Halès et de saint Bonaventure, n'a point le caractère que veut bien lui prêter le Père Ildefonse Brizenno.

Si le Docteur subtil s'était effectivement contenté d'élaguer de la Doctrine de ses illustres devanciers ce qui était défectueux ; de perfectionner ce qui était imparfait ; de coordonner et d'unifier ce qui était sans ordre et sans lien, il aurait, en effet, exécuté une œuvre utile, et il n'eut été que juste de lui donner la préférence. Mais ce n'est pas là, d'après l'Histoire et la Tradition, ce que Scot a exécuté. Loin de travailler à perfectionner l'École fondée par ses devanciers, il lui en a substitué une autre. Et cette nouvelle École diffère de l'ancienne, non-seulement sur quelques points et sur des questions secondaires, mais encore fréquemment et sur des principes fondamentaux, affirme le Père Barthélémy de Modène. C'est ce même religieux qui,

(1) *Vita del Sottilissimo P. Maestro F. Giovanni Dunsio Scoto, Dottor Mariano, portata dallo spagnolo da P. Bonaventura de Bottis da Napoli, Minor Conventuale di S. Francesco. Libro terzo, capitolo decimo*, p. 235-247, *Venetia*, 1696.

parlant des deux Écoles franciscaines, dit les paroles suivantes : « *Licet conveniant in aliquibus materiis, tamen ut plurimum discrepant, maxime in fundamentalibus principiis quod clare notum tibi erit in tractatu formalitatum, et magis in decursu totius Physicæ* (1). » Comme nous partageons, sur l'action de Duns Scot, l'avis de cet illustre disciple de saint Bonaventure, nous ne pouvons accepter la conclusion du Père Ildefonse Brizenno. La Doctrine élaborée par Duns Scot ne méritait pas, selon nous, d'être préférée à la Doctrine d'Alexandre de Halès et de saint Bonaventure.

Le Père Ildefonse a omis, dans la preuve de sa thèse, deux considérations importantes et qui, croyons-nous, ont exercé une grande influence sur la préférence que l'Ordre a donnée à la Doctrine de Duns Scot.

Il ne faut pas oublier, en effet, que la Doctrine de Duns Scot s'offrait aux Docteurs du XIVe siècle, et comme un cours complet de Doctrine avec ses principes, ses opinions et ses preuves ; et comme un système de défense, prêt à repousser toute attaque. Scot, nous l'avons observé, avait examiné la valeur des principes adoptés par l'École scolastique ; il avait discuté les opinions émises par ses devanciers ; il avait noté ce qui, d'après lui, enlevait à cette preuve sa force, à cette opinion sa probabilité. Ce travail avait été exécuté avec le soin le plus minutieux, pour les opinions et les preuves de saint Thomas en particulier. Il est rare que sur une question, l'opinion et les preuves du Docteur angélique ne soient pas examinées et discutées. Il était donc facile, en prenant Duns Scot pour Maître, de se former, sur chaque question, une opinion et de répondre aux objections des adversaires de cette opinion. Nous croyons que la perspective de se trouver ainsi armé, pour la défense comme pour l'attaque, ne fut pas sans exercer une grande influence sur la préférence donnée par l'Ordre à la Doctrine de Duns Scot.

Une dernière raison qui explique et, jusqu'à un certain point, justifie la conduite de l'Ordre, c'est que tout d'abord l'effort de la lutte s'est porté contre Duns Scot et sa Doc-

(1) *Cursus philosophicus. — Admonitio ad benevolum et bonaventuristam Lectorem.*

trine. Les trois questions qui ont le plus passionné les Écoles dès le XIVe siècle, ont été des questions scotistes par excellence. Ces questions sont l'Immaculée-Conception, le réalisme et les formalités avec la distinction formelle.

Il convient de placer, au premier rang, la question de l'Immaculée-Conception, car elle passionna et troubla, non plus seulement les Docteurs et les Universités, mais toute l'Église. Il suffit de lire les sermons de Bernardin de Bustis sur l'Immaculée-Conception (1), de se rappeler tout ce que les Frères-Prêcheurs eurent à souffrir de la part des simples fidèles, lors des débats de l'Université de Paris avec Jean de Montson, pour se faire une idée de l'ardeur des passions soulevées par cette question au sein du peuple chrétien (2). Un demi-siècle plus tard, l'effervescence n'était pas encore calmée, car Jean de Ségovie pouvait dire aux Pères du Concile de Bâle : « La querelle ne s'agite plus entre les clercs et les religieux seulement, elle préoccupe les soldats, les paysans et les femmes ; le peuple a appris à répondre aux adversaires du privilège de Marie. Il est des questions qui se sont assoupies avec le temps ; mais celle-ci paraît de nature à conserver des partisans et des adversaires jusqu'à ce que l'Église ait définitivement prononcé (3). » Le même Jean de Ségovie pouvait également adresser ces paroles aux adversaires du privilège de Marie : « Voyez, leur disait-il, avec quel joyeux empressement notre croyance est accueillie partout, tandis que la vôtre est insupportable au peuple chrétien et n'attire que des désagréments à ceux qui la défendent. Notre croyance a pris une telle extension, qu'elle est vraiment universelle, qu'elle mérite le nom de vérité catholique (4). »

On doit comprendre, par ces sentiments du peuple chrétien, tout ce qu'il avait dû entendre pour et contre le privi-

(1) *Mariale eximii viri, Bernardini de Busti Ordin. Seraphici Francisci, de singulis festivitatibus B. Virginis per modum sermonum tractans. — Prima pars. Sermones de Conceptione Mariæ.*

(2) *Collectio Judiciorum... tom. I, pars 2a, p.* 148.

(3) *Histoire de la Définition dogmatique de l'Immaculée-Conception de la Très Sainte Vierge par Mgr Malou, évêque de Bruges. — Summa aurea... tom. VIII, p.* 500-501.

(4) *Ibidem, p.* 497.

lège de Marie. Or cette fameuse question qui, à l'époque du Concile de Bâle, par conséquent vers 1440, était devenue une question de vérité catholique, ne fut, dans le principe, qu'une question scotiste. Elle ameuta contre Duns Scot toutes les colères des adversaires de l'Immaculée-Conception, elle valut à sa mémoire les imputations les plus injurieuses.

Le Nominalisme passionna aussi les Universités pendant les XIVe et XVe siècles. Sans aucun doute Duns Scot ne lutta pas seul contre le Nominalisme. Saint Bonaventure, avant lui, l'avait combattu. Saint Thomas, par ses principes et par sa Doctrine, défendit le Réalisme. Cependant ni l'un ni l'autre ne professa le Réalisme au degré de Duns Scot. On peut même lui reprocher d'avoir excédé dans ce sens, en admettant l'existence, *a parte rei*, de ses formalités et de sa distinction formelle. Il n'en est pas moins vrai que, par là, il s'est constitué l'adversaire le plus radical de cette funeste erreur (1), aussi est-ce contre lui que les Nominalistes dirigèrent leurs coups les plus rudes. Son ancien disciple, Guillaume Ockam, qui fut le père du Nominalisme, devint aussi son implacable adversaire. Le *Venerabilis Inceptor* ne ménagea pas plus son Maître que le Vicaire de Jésus-Christ et il invectiva contre l'un et contre l'autre.

Si les partisans de Guillaume Ockam s'élevèrent contre les formalités et la distinction formelle au point de vue du Nominalisme, les disciples de saint Thomas leur firent également une guerre acharnée en prenant pour principal point d'appui l'attribut divin de la simplicité. La lutte commença du vivant même de Scot, au dire de Jean Eckius (2), elle se continua sous ses premiers disciples, et

(1) « Post Okam, ipsius sectarii *Nominales* vocati sunt, propterea quod nomina seu vocabula, non illam rem eamdem de pluribus dici assererent. Contra vero, Scotistæ *Reales* præcipue appellati sunt; quia cum singularem existentiam rerum ab essentia formaliter distinguerent, naturalibus rebus ejusdem generis communem naturam (quam a parte rei universalem nuncupant) revera et formaliter convenire dicebant. Mediam viam ineuntes Peripatetici, in rebus naturalibus quamdam virtutem et fundamentum esse docebant cur singularibus rebus ejusdem generis natura communione similis tribueretur. » (*Collectio Judiciorum, tom. I, pars* 2a, *p.* 338.)

(2) *Nitela franciscanæ Religionis*, *p.* 28.

François Mayronis nous apprend qu'il y prit part. Cette question agita dès lors assez les esprits pour que l'Université intervint, invitant les deux partis à conclure la paix. La paix se fit, en effet, mais ce fut plutôt une trève (1), car bientôt les discussions recommencèrent. Elles ne tournèrent pas à l'avantage des scotistes, ainsi que nous l'avons dit précédemment.

Ce fut donc bien sur ces questions que l'effort de la lutte se porta immédiatement après la mort de Duns Scot. Quoi d'étonnant alors que l'Ordre se soit porté du côté menacé ? Il s'est groupé autour de Duns Scot parce que ce grand Docteur était attaqué, et qu'il ne voulait pas l'abandonner. Plus tard il est resté fidèle au Maître que les attaques de ses adversaires avaient tout d'abord désigné à son choix ; il a continué de combattre sous l'étendard qui l'avait guidé dans ses premières luttes. Il ne faut pas oublier du reste que ces premières luttes durèrent plusieurs siècles.

D'après ce que nous venons de dire les raisons qui auraient motivé la préférence donnée à Duns Scot seraient les suivantes : 1° Le nombre et la fidélité de ses disciples. 2° Le privilège de la Conception Immaculée de Marie. 3° La nature des questions qui passionnèrent les Écoles dès le XIVe siècle.

2° *Pourquoi l'Ordre aurait dû préférer la Doctrine de saint Bonaventure à celle de Scot.*

Les raisons qui ont fait préférer la Doctrine de Scot, sont presque toutes étrangères au système de Doctrine ; elles n'ont même rien d'absolu et tirent leur valeur des temps et des circonstances. Or les temps et les circonstances ont entièrement changé. Les questions du Nominalisme, des formalités et d'autres du même genre, ne passionnent

(1) « Mayronius loquens de distinctione inter essentiam et relationes divinas, ait in Studio Parisiensi actum fuisse *de pace inter duas scholas* (nempe Thomistarum et Scotistarum), additque dixisse se *quod inter istas scholas erat perfecta pax secundum ista, quia positionem de rationibus formalibus, de qua fuit longa concertatio, iste socius* (cum quo disputaverat) *manifestissime declarabat, ponendo plures rationes diffinitivas*, etc., *et tunc ex dictis suis eliciebam quatuor conclusiones, in quibus solet impugnari schola nostra*, etc. » (*Critica Historico-Chronologica in Annales C. Baronii, auctore R. P. Antonio Pagi, tom. IV, anno* 1190, *n° XI, p.* 695. *Antuerpiæ*, 1705.)

plus personne aujourd'hui. L'Immaculée Conception, elle-même, n'est plus qu'un souvenir glorieux pour Duns Scot et son École. L'espérance d'infirmer, dans l'ensemble, les opinions et les preuves de saint Thomas est une chimère que tout esprit pratique et sérieux doit abandonner. Or c'était là, en grande partie du moins, la raison du Scotisme. Les raisons qui ont autrefois incliné vers Duns Scot et lui ont donné la préférence sur les autres Docteurs de l'Ordre, se retournent donc aujourdhui contre lui et conseillent de lui retirer cette préférence. Mais ces raisons ne sont pas les seules, elles ne sont pas surtout les plus décisives. Il en existe deux autres qui ne peuvent manquer d'exercer une grande influence sur tout enfant de saint François : la première est tirée de la Doctrine des deux Maîtres ; la seconde de la volonté de l'Église et des Souverains-Pontifes.

Nous empruntons au Père Bonelli le développement de la première. Ce savant religieux résume admirablement tous les motifs qui devaient donner à la Doctrine de saint Bonaventure la préférence sur celle de Duns Scot. Qui niera, dit-il, que la Doctrine de Bonaventure ne l'emporte de beaucoup sur celle de Scot par l'antiquité, la sainteté, l'ordre, la clarté, l'ampleur, l'autorité et la piété dont elle est assaisonnée ? « *quis neget Bonaventurianam doctrinam Scoticæ antiquitate, sanctitate, ordine, claritate, amplitudine, auctoritate, sapidoque condimento, multo præstare* (1) ? »

Nous avons exposé longuement la plupart des motifs énumérés ici par Bonelli, lorsque nous avons parlé de la Doctrine de Duns Scot et de saint Bonaventure. Un seul a été omis, celui qui regarde l'antiquité des deux Doctrines : il ne sera donc pas inutile d'en dire ici quelques mots.

La Doctrine de Scot tire son origine de l'Université d'Oxford ; elle lui a été transmise par Guillaume Ware et Robert Grossetête. La Doctrine de saint Bonaventure a pris naissance à l'Université de Paris ; elle lui a été transmise par Alexandre de Halès. Or, soit que l'on considère la source, soit que l'on considère le canal de transmission, la Doctrine de Scot est inférieure à celle de saint Bonaventure.

(1) *Prodromus... Lib. II, cap. XXII, p.* 143.

Tout le monde sait que l'Université de Paris était alors la première de toutes les Universités ; l'Université d'Oxford elle-même, reconnaissait cette supériorité et ne revendiquait que le second rang.

Robert Grossetête fut, sans aucun doute, un homme remarquable, un des plus célèbres Docteurs de son temps : mais toute son intelligence et toute sa science ne l'empêchèrent pas de donner dans des écarts et de se créer de graves démêlés avec le pape et la cour romaine. A toutes les qualités d'esprit que possédait Robert Grossetête, Alexandre de Halès joignit l'avantage inappréciable de voir sa Doctrine aimée et suivie par l'Université de Paris, approuvée et recommandée par les Souverains-Pontifes. Avant son entrée dans l'Ordre, nous dit le Bienheureux François de Fabriano, toute l'Université de Paris suivait sa Doctrine « *quem cum esset in sæculo, tota Parisiensis Universitas sequebatur* (1). » Cette Université ne paraît pas avoir changé de sentiment dans la suite, puisque quand Alexandre envoya au pape sa Somme théologique, composée sur l'ordre d'Innocent IV, soixante-dix des plus célèbres Docteurs de Paris l'examinèrent et l'approuvèrent.

Nous ne redirons point ici comment Alexandre IV approuva la Somme d'Alexandre de Halès et en recommanda l'enseignement dans les Universités (2) ; mais nous ne pouvons passer sous silence un fait raconté par le chroniqueur Salimbéné, parce qu'il nous montre bien ce que fut, à son origine, l'ancienne École franciscaine. C'était au moment du différent soulevé entre l'Université et les Ordres mendiants par Guillaume de Saint-Amour et ses adeptes. Le Bienheureux Jean de Parme, alors Ministre Général de l'Ordre, se présenta devant les Maîtres et les élèves réunis, il leur adressa un discours qui, au dire de Salimbéné, fut très beau et de plus utile et pieux « *facto eis sermone pulcherrimo, utili et devoto* (3). » A la fin de son discours, le Ministre Général compara le Roi du ciel à un

(1) *Prodromus... Lib. I. cap. XV, p.* 64.
(2) *Scriptores Ordinis Minorum, p.* 8.
(3) *Chronica fr. Salimbene Parmensis Ordinis Minorum ex codice Bibliothecæ Vaticanæ nunc primum edita. Parmæ ex officina Petri Fiaccadorii,* 1857, *p.* 129-130.

divin agriculteur ; l'Église et l'Ordre de saint François, à un verger ; dans le verger de l'Ordre de saint François, se trouvait l'arbre de la Doctrine. Or, poursuivit Jean de Parme, cet arbre de la Doctrine, l'Ordre l'a reçu de vous, qui êtes nos Maîtres et nos Seigneurs, de qui nous avons appris ce que nous savons, et à qui nous désirons témoigner une reconnaissance incessante par nos prières, nos prédications et notre dévouement au bien de vos âmes. Si donc vous voulez arracher votre plante vous le pouvez, à moins que le Seigneur ne s'y oppose (1). » Après avoir développé cette idée et s'être remis, lui et l'Ordre, à la discrétion de l'Université, il apaisa tous les esprits et donna pleine satisfaction aux plus exigeants.

Jean de Parme ne fut pas seulement heureux dans le choix de sa comparaison, il fut encore vrai. Il exprima une vérité que le temps a obscurcie et jetée dans l'oubli, mais qu'il importe de remettre en lumière. L'ancienne École franciscaine fut, en réalité, un présent de l'Université de Paris. Elle eut pour auteur celui que cette Université avait mis à sa tête et dont elle se faisait gloire de suivre la Doctrine. Ce que l'on appelle la Doctrine de l'ancienne École franciscaine n'était donc, dans le principe, que la Doctrine de la grande Université, et cela au moment le plus glorieux de son histoire, avant que rien ne vint troubler les eaux limpides de cette source de la sagesse divine. C'est à cette source qu'Alexandre de Halès alimenta ce fleuve majestueux, ainsi que s'exprime Alexandre IV (2), lequel se répandit par toute la terre pour l'arroser est la féconder. Les simples Docteurs

(1) « Rex iste magnus et cœlestis agricola ; viridiarium suum Ecclesia est, vel Religio beati Francisci. Plantam accepit a vobis, qui vos estis magistri nostri et domini nostri, et a vobis didicimus, et die noctuque beneficia vobis impendimus, et parati sumus impendere tam orando pro vobis quam prædicando, et utilitatem animarum vestrarum plenarie faciendo, quocirca, si vultis plantam vestram evellere bene potestis, nisi duntaxat ille se opponat, qui dicit, etc. » (*Ibidem*).

(2) « De fontibus paradisi flumen egrediens, exuberans videlicet sacrarum intelligentia Scripturarum per os recolendæ memoriæ Fratris Alexandri Ordinis sui temporibus nostris largo profluxit lotitio impetu super terram, in lucem manifestius editis thesauris scientiæ, ac sapientiæ salutaris. » (*Bullarium Franciscanum.. Studio et labore fr. Joannis Hyacinthi Sbaraleæ. Tom. II, p.* 151-152).

vinrent s'y désaltérer, mais ceux qui portent les noms aussi illustres que chers à l'Église, d'Albert-le-Grand, de saint Thomas et de saint Bonaventure, puisèrent en abondance dans son cours les eaux d'une Doctrine salutaire, qui comble de consolation les enfants de Dieu. Une telle origine, il faut le reconnaître, est autrement vénérable que celle de la nouvelle École de Scot.

La volonté de la sainte Église vient, à son tour, fortifier la preuve tirée de la Doctrine, et lui donner la puissance de vaincre toute résistance. Depuis Sixte-Quint surtout, l'Église a plusieurs fois manifesté son désir de voir l'Ordre s'attacher à saint Bonaventure plutôt qu'à Duns Scot. Dans le cours de ce travail, nous avons déjà eu occasion de le constater, particulièrement au chapitre premier. Là nous avons longuement raconté tout ce que Sixte-Quint avait entrepris dans ce but. Pour démontrer que ce ne fut pas un fait isolé, nous avons alors cité ces paroles significatives, que l'on trouve dans un pacte conclu, au XVIIe siècle, entre les Observants de la Province de saint Jacques : « Les Pères ont entendu dire bien des fois, que la Cour romaine désire vivement voir suivre dans notre Ordre la Doctrine du séraphique Docteur, Doctrine qui est universellement louée comme pieuse, sûre et dévote. Ils ont donc jugé convenable d'en recommander l'enseignement aux Lecteurs avec celle de Duns Scot (1). »

Nous aurions pu citer un fait antérieur à Sixte-Quint, qui ne manifeste pas moins les désirs de la sainte Église. Au Concile de Trente, le Ministre Général de l'Observance avait vu les hommes les plus savants de l'illustre assemblée louer et recommander la Doctrine de saint Bonaventure. Il nous a dit qu'il n'avait pu entendre tous ces éloges sans en être touché jusqu'aux larmes (2). Nous avons tout lieu de croire que

(1) « Quia vero, ut ipsi Patres concordantes pluries audierunt, Romana curia anxie desiderat, ut Doctoris seraphici Doctrina, quæ ab omnibus ubique commendatur, ut pia, solida, et devota vigeat in Religione nostra, expediens judicarunt, ut Lectores tradant doctrinam ipsius seraphici Doctoris, simul cum doctrina Subtilis. » (*Chronologia Historico-Legalis. Tom. III, pars* 1a, *p.* 400).

(2) Voir chapitre troisième § 3 : Saint Bonaventure. — Docteur de la sainte Église, p. 142.

les Pères de Trente ne se bornèrent pas à ces témoignages d'estime pour la Doctrine du Docteur séraphique, car, à peine revenu du Concile de Trente, le Père François Zamora fit imprimer, en 1564, les Commentaires de saint Bonaventure et ordonna à tous les Lecteurs de Théologie de les enseigner à leurs élèves. « *Quotquot in Observantina Familia Theologiam profitentur, prælegere suis scholasticis Libros Seraphici Patris divi Bonaventuræ* (1). » Plusieurs religieux de l'Ordre qui, comme le Père François Zamora, avaient assisté au Concile de Trente, le félicitèrent de cette mesure. Nous voyons parmi ces religieux le Père Louis Puteus, qui devint plus tard Ministre Général de l'Observance.

Tous nos lecteurs connaissent les bulles de Léon XIII sur l'étude de la Scolastique. Or dans ces bulles deux choses nous ont surtout frappé et nous ont paru dignes d'attention. La première est l'insistance avec laquelle Léon XIII recommande la Doctrine du Docteur angélique; la seconde est le désir clairement manifesté de ne pas voir renaître les subtilités de l'ancienne Scolastique. Il nous semble que ces deux recommandations atteignent, au moins indirectement la Doctrine de Duns Scot. Léon XIII, il est vrai, ne condamne pas la Doctrine du Docteur subtil, il ne lui adresse même aucun blâme, mais il conseille instamment de suivre une Doctrine, qui est généralement opposée à la sienne. Il ordonne de plus d'éviter ces subtilités qui ont toujours été regardées comme le signe caractéristique de son École. Pour nous, il y a là un désaveu dont il importe de tenir compte en prenant désormais pour Maître de l'École franciscaine, non plus le Docteur subtil, mais le Docteur séraphique saint Bonaventure.

§ 3

La préférence donnée à Duns Scot tend à disparaître entièrement de l'Ordre.

Les désirs de l'Église et des Souverains-Pontifes ne tarderont probablement pas à se réaliser. Bien des fois l'Ordre avait

(1) *Prodromus.. Lib. II, cap. V, p. 95, n° 8.*

tenté, même avant notre Réforme des Capucins, d'égaler saint Bonaventure au Docteur subtil. Depuis il a même essayé de lui donner la préférence. On se rappelle ce que nous venons de dire des ordonnances du Père François Zamora et de son édition des œuvres théologiques de saint Bonaventure. Le Père Louis Puteus croyait que ces ordonnances allaient donner à saint Bonaventure la prééminence dans l'enseignement de l'Ordre. Déjà il en témoignait sa reconnaissance au Ministre Général en lui écrivant ces paroles : « *Debemus et postremo nomine tibi, quod divum Bonaventuram in Præceptorem nobis, necnon Eruditorem præstitueris* (1). »

Des siècles devaient encore s'écouler avant que tout l'Ordre consentit à accepter pour son Maître préféré le Docteur séraphique. Mais au siècle dernier le Père Benoit Bonelli de Cavalesio fit faire un grand pas à cette question. Dans le second livre de son *Prodrome* aux œuvres de saint Bonaventure, il recueillit, comme raison et comme autorité, tout ce qui, dans la Tradition, favorisait ce sentiment; de sorte qu'il put écrire vers la fin de ce livre : Je pense en avoir dit assez pour persuader que désormais l'Ordre doit s'attacher plus à la Doctrine de saint Bonaventure qu'à celle de Duns Scot. « *Ad persuadendum tamen magis deinceps Bonaventurianæ quam Scoticæ Doctrinæ vacandum, satis me dixisse putaverim* (2). »

Aujourd'hui la conviction parait faite dans les esprits, comme il a été facile de le constater au sixième centenaire de saint Bonaventure. Le Père Bonelli avait entrepris de revoir, de corriger et de compléter l'édition romaine des œuvres de saint Bonaventure. Il n'avait pu livrer au public que trois nouveaux volumes in-folio. Le Père Fidèle de Fanna a repris de nos jours l'œuvre commencée par le Père Bonelli et après des recherches opérées dans les bibliothèques de l'Europe entière, il pouvait annoncer, en 1874, une nouvelle édition des œuvres de saint Bonaventure. Sa mort, survenue depuis, n'a pas empêché la continuation de son entreprise. La savante édition des œuvres de saint Bona-

(1) *Prodromus.. Lib. II, cap. V, p. 95, n° 9.*
(2) *Prodromus... Lib. II, cap, XXII, p. 142.*

venture se poursuit à la grande satisfaction des amis de la science et du séraphique Docteur.

Pendant que ce grand travail de réimpression des écrits de saint Bonaventure se poursuit, d'autres travaux moins importants, mais également utiles, se proposent d'en faciliter l'intelligence. Leurs auteurs cherchent à atteindre ce but de deux manières différentes : en imprimant les œuvres des contemporains ou des premiers disciples du Docteur séraphique, ainsi que l'ont fait les Pères Marcellin de Civezza et Théophile Domenichelli ; en publiant des travaux ou des commentaires nouveaux sur ses écrits. Citons parmi ces derniers : Une dissertation historique et théologique du Père Louis de Castroplanio sur l'emploi de la Doctrine de saint Bonaventure dans les Conciles (1) ; un *Lexicon Bonaventurianum* des Pères Antoine Marie de Vicence et Jean de Rubino, destiné à faciliter l'intelligence de ses œuvres (2) ; une Philosophie, malheureusement trop incomplète et trop superficielle, du Père Basile de Neirone (3). Mais le plus important comme le plus remarquable de tous ces travaux sur saint Bonaventure est incontestablement le cours de Théologie du Père Antoine Marie de Vicence, Provincial des Mineurs Réformés de la Province de Venise (4). Publié pour la première fois en 1874, cet ouvrage a été réédité en 1881, puis en 1888.

Dans la Préface de son *Breviloquium*, le Père Antoine Marie de Vicence nous apprend que le Ministre Général de l'Observance, le Révérendissime Père Bernardin de Porto-Gruaro, commença à prescrire l'enseignement de cet ouvrage lorsqu'il était encore Provincial de la Province de Venise. Il retira de tels fruits de cet enseignement, que

(1) *Seraphicus Doctor Bonaventura in Œcumenicis catholicæ Ecclesiæ Conciliis a P. Ludovico a Castroplanio.*

(2) *Lexicon Bonaventurianum Philosophico-Theologicum.. Opere et studio P. P. Antonii Mariæ a Vicetia, Min. Prov., et Joannis a Rubino, Lect. Theolog., Min. reform. Provinc. Venetæ lucubratum*

(3) *Breviloquium Philosophiæ christianæ ad usum F. F. studentium Ordinis Franciscalium reformatæ Provinciæ Genuensis, ex operibus Divi Bonaventuræ desumptum, studio et labore P. Basilii a Neirone, Lectoris S. Theologiæ et ejusdem Provinciæ ministri. Genuæ*, 1881.

(4) *Sancti Bonaventuræ Breviloquium, adjectis illustrationibus ex aliis operibus ejusdem doctoris depromptis.*

déjà, par une louable émulation, l'étude du séraphique Docteur s'est répandue au loin dans les autres Provinces (1). Ces consolants résultats nous expliquent pourquoi le Révérendissime Père Bernardin de Porto-Gruaro profite de toutes les circonstances pour recommander l'étude et la diffusion des écrits du Docteur séraphique.

Tous ces ouvrages, tous ces faits, indiquent mieux que toutes nos paroles l'esprit qui anime aujourd'hui les religieux de l'Observance à l'égard de saint Bonaventure. C'est pour nous une consolation de les voir s'attacher au Docteur qui, dès le principe de notre Réforme, a eu nos prédilections, mais c'est aussi une raison pour ne pas abandonner ce champ laborieusement travaillé par nos Pères, et d'où ils ont retiré de si riches et de si abondantes moissons.

Si ce qui s'était passé au XVIIIe siècle, avait pu inspirer des inquiétudes au sujet d'un pareil abandon, les décisions du dernier Chapitre Général de notre Ordre les auraient dissipées. Lorsque, en commençant notre travail, nous cherchions à établir l'attachement traditionnel de notre Ordre à la Doctrine de saint Bonaventure, nous étions loin de penser que notre thèse allait bientôt se trouver confirmée, et par une ordonnance du prochain Chapitre Général, et par l'autorité du Souverain-Pontife. C'est pourtant ce qui vient d'avoir lieu. Le dernier Chapitre Général de notre Ordre, réuni à Rome, en 1884, a en effet porté le statut suivant : « Dans l'enseignement de la Philosophie et de la Théologie, on exposera, suivant le désir de Léon XIII, la Doctrine très élevée et très sûre du séraphique Docteur saint Bonaventure, et du Docteur angélique saint Thomas (2) » Ce statut, comme tous les autres, a reçu l'approbation du Souverain-Pontife, ce qui lui donne encore plus d'autorité pour nous.

Voici donc, pour nous Capucins, l'état exact de la situation présente. Saint Bonaventure reste notre premier et notre

(1) « Cum adhuc, qua Minister Provinciam reformatam Venetam regeret, Breviloquium novitiis theologis explanandum tradidit, talesque retulit fructus, ut jam et per alias Ordinis Provincias laudabili æmulatione, studium seraphici Doctoris late divulgatum sit. » (*Ibidem. Præfatio, p. X.*)

(2) « In philosophicis atque theologicis facultatibus exponatur optima et tutissima doctrina seraphici Doctoris S. Bonaventuræ et angelici Doctoris S. Thomæ Aquinatis ad mentem Leonis XIII. » (*Ordinat.* 14.)

principal Docteur. Léon XIII, s'adressant à toute l'Église et traçant le plan d'une restauration de la Scolastique, avait indiqué pour Maîtres et pour guides les deux princes de l'École, saint Thomas et saint Bonaventure, et surtout saint Thomas. Mais il nous permet, à nous Franciscains, d'accorder la préférence à saint Bonaventure. Nous pouvons donc très légitimement laisser à d'autres le soin de répandre la gloire de l'angélique Docteur, de propager sa Doctrine, de commenter ses doctes écrits, et concentrer tout particulièrement nos études et nos affections sur notre Docteur séraphique. Il existe, en effet, de ces attraits de vocation, de ces besoins de l'esprit et du cœur, que l'Église, qui est une mère, ne veut pas violenter. Pour ce qui nous regarde personnellement, nous pouvons déclarer, en toute simplicité, qu'après avoir étudié la Scolastique dans les ouvrages des disciples les plus fidèles de saint Thomas, après avoir enseigné le cours de Philosophie de Goudin et de Sansévérino, nous n'avons jamais pu devenir ce que l'on appelle un fidèle disciple de l'Ange de l'École. Par un attrait irrésistible, notre esprit et notre cœur se sont toujours portés vers saint Bonaventure et sa Doctrine. Avec le temps et l'étude une conviction profonde est venue fortifier cet attrait et le fixer d'une manière irrévocable. Nous sommes et nous resterons le disciple du séraphique Docteur. Toute notre ambition serait de pouvoir dire après le Père Théodore Forestus de Bergame. « *Ausus ergo sum in academiam hujus seraphici Magistri ingredi, hunc seraphicum Theologum imitari, ejus Theologiam profiteri, et aliis quam potui certam et explicatam tradere. Tradam, Deo propitio, Bonaventura deprecatore, vita comite, superiorum meorum benedictione et jussu, donec vixero* (1). »

A saint Bonaventure le statut du Chapitre Général adjoint saint Thomas. On doit se rappeler que le Règlement des Études, rédigé au siècle dernier par le Ministre Général de notre Ordre, le Père Séraphin de Capricolli, et approuvé par Benoit XIV, lui associait un autre Docteur (2). C'était le Docteur subtil qui devait remplacer le Docteur séraphique

(1) *De almæ, ac sanctissimæ Trinitatis Mysterio.. Paraphrases, Commentaria, et disputationes. — Ad Lectorem.*

(2) Voir chapitre premier, § 4, p. 30.

et servir de guide dans les controverses que ne renfermaient pas les écrits de ce dernier. Aujourd'hui le nom de Duns Scot disparait et saint Thomas se trouve associé à saint Bonaventure. Tout le monde comprendra la nature du sentiment qui a guidé dans cette substitution : du reste, le motif est clairement exprimé, lorsque l'ordonnance parle des désirs de Léon XIII.

Notre Ordre se trouve donc, de nouveau, placé dans la situation où il était au XVIIe siècle, lorsque le pape Urbain VIII lui offrait en présent les reliques de saint Bonaventure et de saint Thomas (1). Par ce présent, avons-nous dit, le Souverain-Pontife voulait l'engager à suivre la Doctrine de ces deux Docteurs. Mais on doit se rappeler ce qui arriva. Des disciples de saint Bonaventure ne trouvèrent rien de meilleur, pour atteindre ce résultat, que de pratiquer la conciliation *per fas et nefas*. Ils identifièrent les deux Doctrines au risque de les dénaturer. Nous avons déjà dit ce que nous pensions de ce genre de conciliation, qui se fait au détriment de la vérité. Autant nous aimons, autant nous désirons une conciliation, qui prend pour base le respect de la vérité et de la Doctrine, autant nous détestons ces conciliations qui trahissent la vérité et dénaturent les Doctrines. Aussi n'avons-nous pas caché alors, que des conciliations de cette nature étaient pour nous un sujet de regret, parce qu'elles avaient nui à l'École et à la Doctrine de saint Bonaventure. C'est même dans le but d'obliger les partisans de la conciliation à tout prix à respecter les droits sacrés de la vérité et de la Doctrine séraphique, que nous avons conçu l'idée d'un travail dont il nous faut maintenant entretenir le lecteur.

(1) Voir chapitre premier, § 4, p. 34.

CHAPITRE VII

Ce qu'il convient de faire à l'égard des quatre Maîtres de l'École franciscaine.

L'étude que nous venons de consacrer aux quatre Maîtres de l'Ordre et à leurs Écoles, n'avait pas pour but unique de nous révéler ce qu'avait été le passé. Nous voulions encore trouver dans ce passé une lumière capable de nous diriger dans l'avenir. Le moment est venu de dégager de tout ce qui vient d'être dit les enseignements qui y sont renfermés, et dont il convient de tenir compte désormais.

Le premier et le plus important, sans contredit, c'est que Duns Scot doit céder la place à saint Bonaventure dans la direction de l'École franciscaine. L'Ordre l'a compris, et nous venons de voir, au chapitre précédent, qu'il travaille à réparer, sur ce point, les fautes du passé.

Si important que soit cet enseignement, il ne suffirait pas, à lui seul, à prémunir contre tout nouvel écart dans l'avenir. Nous n'en voulons pour preuve que ce qui s'est fait dans notre Ordre. Nos Pères avaient eu la bonne inspirations de chosir saint Bonaventure pour principal Maître, ils l'étudiaient avec zèle, le commentaient avec amour, cependant plusieurs ont mérité d'être appelés des adversaires, plutôt que des commentateurs de la Doctrine du séraphique Docteur (1). Pourquoi cela ? Parce qu'ils ont trop cédé au désir de concilier la Doctrine de saint Bonaventure avec celle de saint Thomas.

(1) Voir chapitre premier, § 4, p. 36-37.

Tandis que nos Pères cherchaient à identifier la Doctrine de ces deux grands Docteurs, des religieux des autres branches de l'Ordre travaillaient dans un sens diamétralement opposé. Ils réalisaient ce conseil donné par le Révérendissime Père Jacques de Bagnacavallo : « Il serait très sage d'unir et de faire concorder la Doctrine de Scot et de saint Bonaventure (1). » Les uns et les autres travaillèrent si bien, ils cherchèrent avec tant d'ardeur à réaliser le but de leurs désirs, qu'ils parvinrent à identifier une seule et même Doctrine à la Doctrine opposée des deux Écoles thomiste et scotiste. Ils mirent ainsi en défaut ce fameux principe de Logique : deux choses égales à une troisième sont égales entre elles. Aussi ces commentateurs de saint Bonaventure ne mériteront jamais que l'on dise de leurs œuvres, ce que Gerson disait de la Doctrine du Docteur séraphique (2). Leurs commentaires ne sont point marqués au coin de la justice, caractère qui donne un si grand prix à la Doctrine qu'ils exposaient.

Le passé des Traditions franciscaines nous révèle donc là un nouvel écueil à éviter. Il nous fournit un second enseignement que nous pouvons ainsi formuler : Toute conciliation, vraiment bonne et utile doit s'inspirer, avant tout, de la vérité dans l'exposé des Doctrines.

C'est de ce double enseignement tiré du passé, qu'est née l'idée d'un ouvrage dont il nous faut d'abord exposer le plan, puis indiquer les avantages, après quoi, sous forme de conclusion, nous donnerons une question, comme spécimen de l'ouvrage proposé.

Nous eussions préféré à cette exposition de l'idée, à cette démonstration théorique de l'utilité, une bonne démonstration pratique. De même que la marche est la meilleure démonstration du mouvement, ainsi l'exécution d'un ouvrage est la démonstration la plus claire, sinon de son utilité, du moins de sa possibilité. Mais nous avons dû tenir compte de volontés qui ont droit à notre respect et

(1) « Horum utrorumque Doctorum conjungere, et concordare doctrinam erit consultissimum. » (*Reformatio Studiorum Ordinis Fratrum Min Conventualium.*, *p.* 105.)

(2) Voir chapitre troisième : Caractères de la Doctrine de saint Bonaventure, p. 129.

à notre soumission. Suivons donc la voie qui nous a été indiquée.

§ 1

Idée d'un ouvrage sur les quatre Maîtres de l'École franciscaine.

Nous lisons dans la vie d'Origène, que ce grand savant entreprit un immense travail sur la sainte Écriture. Il se proposa de mettre en regard six traductions différentes du texte sacré. Pour atteindre ce but il divisa son travail en huit colonnes ; de là le nom d'*Octaples* qui lui fut donné. « La première colonne, dit l'abbé Darras, contenait le texte hébreu en lettres hébraïques ; la seconde, le même texte en lettres grecques, en faveur de ceux qui entendaient l'hébreu, sans savoir le lire ; la troisième colonne contenait la version d'Aquila : la quatrième, celle de Symmaque ; la cinquième, la traduction des Septante ; la sixième, celle de Théodotion ; la septième et la huitième, deux versions grecques, sans noms d'auteurs, qu'Origène avait trouvées, l'une à Jéricho, l'autre à Nicopolis en Épire. » Origène, trouvant sans doute son ouvrage trop considérable, commença par supprimer les deux dernières versions grecques. Comme ce second travail n'avait plus que six colonnes, il reçut le nom d'*Hexaples*. Plus tard Origène supprima encore les deux colonnes qui contenaient le texte même de la Sainte Écriture en lettres hébraïques et en lettres grecques, ce qui réduisit le nombre des colonnes à quatre. « Voulant mettre cet ouvrage à la portée d'un plus grand nombre de lecteurs, poursuit l'abbé Darras, il en fit une édition qui ne renfermait que les quatre versions les plus importantes, celles d'Aquila, de Symmaque, des Septante et de Théodotion. Ces exemplaires furent appelés Tétraples (1). »

Nous n'aurions jamais osé prendre si haut un sujet de comparaison, encore moins aurions-nous osé évoquer le

(1) *Histoire générale de l'Église, depuis la Création jusqu'à nos jours, par l'abbé J. C. Darras. Tom. VII, p.* 340.

nom d'Origène, si l'histoire ecclésiastique nous eut laissé la liberté du choix. Mais nous ne connaissons aucun ouvrage — et c'est là notre justification — qui, mieux que les *Tétraples* d'Origène, puisse donner une idée du travail que nous voudrions voir entreprendre sur les quatre Maîtres de l'Ordre.

Origène choisit les quatre versions de la Sainte Ecriture, qu'il regardait comme les plus importantes, et les mit en regard les unes des autres dans quatre colonnes différentes. Il nous semblerait utile d'exécuter la même chose pour les Commentaires du Livre des Sentences par les quatre Maîtres de l'École franciscaine. Alexandre de Halès occuperait la première colonne ; saint Bonaventure, la seconde ; Richard de Middletown, la troisième ; Scot, la quatrième. La seule différence fondamentale entre ce travail et celui d'Origène consisterait en ce que Origène donnait des traductions d'un même texte, tandis qu'ici on donnerait des commentaires ou expositions du même texte.

La première pensée qui se présente à l'énoncé d'une semblale idée, est celle-ci : son exécution est-elle possible ?

1° *L'exécution d'un pareil ouvrage est possible.*

Pour que l'exécution d'un tel ouvrage soit possible, deux conditions sont surtout requises. Il faut que les quatre grands Docteurs franciscains aient traité les mêmes questions, il faut, de plus, qu'ils leur aient donné généralement la même solution. Si en effet, ils n'avaient pas abordé les mêmes questions, il serait impossible de mettre en regard le texte de chacun d eux. Si, posant les mêmes questions, ils arrivaient généralement à une solution différente, cette juxtaposition de textes ne servirait qu'à engendrer la confusion.

Nous croyons pouvoir affirmer, et même prouver, que ces deux conditions existent réellement dans les Commentaires des quatre Maîtres. Rien n'est facile comme de se convaincre de l'existence de la première. Il suffit d'ouvrir et de feuilleter l'un ou l'autre de ces Commentaires dans les éditions du XVIe et du XVIIe siècle. Au commencement de chaque question on trouve le nom de cinq, six et parfois d'un plus grand nombre de Docteurs, qui ont traité la même question, avec l'indication de l'endroit où ils l'ont traitée. Au nombre des Docteurs cités figurent ordinairement les noms de nos

quatre Maîtres. Si donc on a entre les mains un exemplaire de la Somme d'Alexandre de Halès, on voit après l'énoncé de la question que saint Bonaventure, Richard de Middletown et Duns Scot ont agité cette question dans tel ou tel endroit désigné de leurs œuvres. Des indications analogues existent dans les exemplaires des autres Docteurs, ce qui permet de contrôler et de compléter les renseignements fournis. Le lecteur qui poursuivra tant soit peu ce travail, arrivera bientôt, comme nous, à cette conviction, que ces commentateurs ont, dans la plupart des cas, soulevé les mêmes difficultés.

Quoique plus difficile à constater et à prouver, l'existence de la seconde condition est non moins certaine. Voici comment nous sommes arrivé à nous convaincre qu'il existe une grande conformité entre la Doctrine de nos Docteurs franciscains.

En étudiant la Philosophie et la Théologie, dans les scolastiques du XVIIe siècle, nous remarquâmes tout d'abord que les quatre Maîtres, surtout Alexandre de Halès, saint Bonaventure et Richard, étaient souvent cités comme ayant soutenu la même opinion. Cette première remarque qui, avec le temps, prit plus de force et de précision, nous amena insensiblement au désir de constater, par nous-même, jusqu'où pouvait aller cette conformité. Mais pour cela il fallait se procurer les écrits des quatre grands Docteurs, ce qui n'était pas chose facile, vu la rareté et le prix élevé de la plupart de leurs ouvrages. Enfin, après plusieurs années d'attente, après avoir reçu périodiquement de France et de pays étrangers des catalogues de livres anciens, nous fûmes assez heureux pour rencontrer un et même plusieurs exemplaires des anciennes éditions des quatre Maîtres. Il nous fut alors donné de constater, par nous-même, qu'une grande conformité de Doctrine existait entre chacun d'eux.

Comme notre assertion pourrait rencontrer des incrédules et laisser subsister des doutes, il ne sera pas inutile de la confirmer par l'autorité d'hommes dont la compétence, en pareille matière, est au-dessus de toute contestation.

Qui pourrait nier, par exemple, la conformité entre les Doctrines de saint Bonaventure et d'Alexandre de Halès, quand le Docteur séraphique lui-même affirme qu'elle existe. ? Or cette affirmation, on peut la lire dans le *Préam-*

bule que les nouveaux éditeurs de ses œuvres viennent de restituer au commencement de son Commentaire sur le second livre des Sentences. On y lit d'abord ces paroles que nous avons déjà eu occasion de citer plusieurs fois : « De même que dans le Commentaire du premier livre des Sentences, je me suis attaché aux opinions généralement adoptées par les Maîtres, spécialement par mon Père et Maître Alexandre, d'heureuse mémoire, de même, dans les livres suivants, je veux m'attacher à leurs pas. Mon but n'est pas d'émettre des opinions nouvelles, mais de soutenir les opinions communes et approuvées (1). »

Saint Bonaventure se propose donc de suivre, pour les trois derniers livres du Lombard, la méthode qu'il a adoptée pour le premier, c'est-à-dire d'enseigner les opinions généralement suivies et tout particulièrement les opinions de son Maître vénéré, Alexandre de Halès. Or veut-on savoir avec quel soin scrupuleux saint Bonaventure s'était conformé, dans le Commentaire du premier livre, aux Doctrines d'Alexandre de Halès ? Il n'y a qu'à poursuivre la lecture de cet intéressant *Préambule*. Dans deux circonstances le séraphique Docteur paraissait s'être éloigné de la Doctrine de son Maître. Avait-on jugé bon de lui adresser des observations ou des reproches à ce sujet? Nous l'ignorons. Ce que nous savons c'est qu'il a bien soin de se justifier en prouvant que cette double divergence n'est qu'apparente. Il termine sa justification par ces paroles. « *Sed si quis recte intelligat, non discordavi ab ipso nec in primo nec in secundo, quia verum non contrariatur vero* (2). »

On doit reconnaître, qu'après des paroles aussi formelles et aussi décisives, il serait difficile de nier la conformité des Doctrines d'Alexandre de Halès et de saint Bonaventure. Mais cette conformité ne s'arrête pas là, il faut l'étendre aux deux autres Maîtres, et tout particulièrement à Richard de Middletown.

(1) « At quemadmodum in primo libro sententiis adhæsi et communibus opinionibus magistrorum, et potissime magistri et patris nostri bonæ memoriæ fratris Alexandri, sic in consequentibus libris ab eorum vestigiis non recedam. Non enim intendo novas opiniones adversare, sed communes et approbatas retexere. » (*Prælocutio S. Bonaventuræ, Proœmio in secundum librum Sententiarum præmissa.*)

(2) *Ibidem.*

Le Dr Scheeben reconnaît que Richard se rapproche plus de saint Bonaventure que de saint Thomas, mais il n'indique pas jusqu'où va ce rapprochement (1). D'autres sont plus explicites. Lorsque le Père Barthélémy de Modène veut prouver que, dès le principe, l'Ordre professait une grande estime pour la Doctrine de saint Bonaventure, il apporte, parmi d'autres témoignages, les écrits de Richard de Middletown (2). Ces écrits devaient donc porter en eux la preuve d'un grand amour comme d'une connaissance approfondie de la Doctrine du séraphique Docteur.

Ce que nous inférons des paroles du Père Barthélémy de Modène se trouve exprimé en termes formels et précis par un autre disciple de saint Bonaventure, le Père Théodore Forestius de Bergame. Dans son avis au Lecteur, ce grand théologien expose les graves difficultés qu'il a eues à surmonter pour exécuter son travail sur le mystère de la Très Sainte Trinité. Parmi les difficultés énumérées figure celle qui provient de ce que la Doctrine de saint Bonaventure, sur cette partie de la Théologie, n'avait pas été suffisamment exposée. Ce n'est pas pourtant qu'il n'y eut alors absolument aucun travail sur ce point. Le Père Théodore cite lui-même les ouvrages des Pères François de Corioles, Jean Marie d'Udine, Pierre Capuleus, et il avoue qu'il leur est redevable de quelques emprunts. Il regrette même de n'avoir pu leur en faire davantage. La raison qu'il en donne c'est que la plupart de ces auteurs se sont proposés un but tout différent du sien. Ils ont généralement moins cherché, assure-t-il, à scruter le sentiment de saint Bonaventure, qu'à enrichir son texte d'annotations prises çà et là, ou encore à trouver, dans ses paroles, l'opinion de Scot ou des autres théologiens. Pour lui il s'est particulièrement attaché à mettre en lumière le vrai sentiment du Docteur séraphique. Or en poursuivant ce but il a été amené à pro-

(1) La Dogmatique. Tom. I, p. 666.

(2) « Apud Fratres Minores erat in summa existimatione (doctrina S. Doctoris), et præcipue apud Magistros et Lectores, quod non obscure infertur, tum ex lectura Stephani Brulifer celeberrimi Magistri Ordinis Fratrum Minorum, *tum ex Richardo a Mediavilla*, tum ex chronicis Ordinis » (*Flores et Fructus. Admonitio ad Benevolum, et Bonaventuristam Lectorem.*)

fesser la plus grande estime pour Richard de Middletown, parce qu'il a remarqué que ce grand Docteur classique avait marché avec la plus grande fidélité sur les pas de saint Bonaventure et que, tout en taisant son nom, il avait admirablement exposé sa Doctrine. « *Animadverti, et plurimi æstimavi semper Riccardum de Mediavilla, classicum quidem et magnum Doctorem, qui licet prætermisso nomine, mirum est quam diligenter imitatus sit, et explicaverit seraphicam doctrinam* (1). »

Ces paroles du Père Théodore Forestius expliquent pourquoi des auteurs regardent Richard de Middletown comme un disciple de saint Bonaventure et un disciple, dont les écrits sont d'une incontestable utilité pour l'intelligence de la pensée du Maître. Loin donc d'être une cause d'obscurité, les Commentaires de Richard de Middletown occuperont utilement leur place près du texte de saint Bonaventure.

Reste Duns Scot. Or pour Scot on admet généralement entre sa Doctrine et celle des autres Docteurs franciscains une certaine conformité ; on ne diffère que sur le degré qu'il convient d'assigner à cette conformité. Plusieurs s'efforcent de la rendre à peu près complète. Contre ceux-là nous avons dû soutenir, au chapitre précédent, que le Docteur subtil n'avait ni continué, ni perfectionné l'ancienne École franciscaine, mais qu'il l'avait, au contraire, divisée par l'introduction d'opinions et de principes inconnus à ses devanciers.

Cette restriction une fois posée et acceptée, nous n'éprouvons aucune difficulté à reconnaître que des liens nombreux rattachent la doctrine de Scot à celle des trois autres Maîtres de l'École franciscaine. Nous souscrivons volontiers à ce que le Ministre Général des Conventuels, le Père Jacques de Bagnacavallo, disait déjà en 1620 : Les écrits du Docteur séraphique ont été la mine précieuse où Scot a puisé sa Doctrine ; il leur est redevable d'un grand nombre de ses opinions théologiques (2).

(1) *Paraphrases. Ad Lectorem.*

(2) « Quod si principia et fundamenta explicita, sive implicita defuerint in via Scoti, ex D. Bonaventura Ecclesiæ Doctore desumentur, qui dici potest fuisse tanquam ærarium doctrinæ Scoti, cum multa ab eo notabilia puncta theologica deducantur. » (*Reformatio Studiorum, p.* 105).

Ce qui nous détermine à accepter si volontiers l'opinion émise ici par le Père Jacques de Bagnacavallo, c'est qu'elle ne lui est nullement personnelle. Longtemps avant lui, Gabriel Biel (1) et Jacques Almain (2) l'avaient consignée dans leurs ouvrages. Après lui, les Pères Gaudence Bontemps et Barthélémy de Modène ont cru devoir l'accepter et ils l'ont exprimée, en termes peu différents, dans leurs Théologies. En présence de tous ces témoignages le seul parti rationnel, à notre avis, est de reconnaître que Duns Scot a souvent marché sur les traces de ses prédécesseurs. Mais il les a suivis sans abdiquer en aucune façon sa liberté, sans résister au désir de créer des voies nouvelles, sans renoncer à l'espérance de découvrir aux regards de l'intelligence humaine des horizons jusqu'alors inconnus.

Après avoir prouvé, pour chaque Maître de l'École franciscaine, la conformité de sa Doctrine avec celle des autres, il ne sera peut-être pas inutile de donner une preuve qui s'applique à tous. Nous croyons trouver les éléments de cette preuve dans le statut du Chapitre Général, tenu à Terni en l'an 1500, qui ordonne d'enseigner « les quatre livres des Sentences avec les questions du Docteur subtil, ou d'un autre, comme Alexandre de Halès, saint Bonaventure, François Mayronis, ou Richard, selon qu'il paraîtra plus utile aux élèves, car tous ne sont pas aptes à comprendre les subtilités de Scot (3). »

De cette concession d'enseigner l'un ou l'autre des quatre Docteurs découle, il nous semble, une conséquence qu'il importe de remarquer. Quand le Chapitre Général de Terni permet de diversifier le texte qui devait servir de thème aux leçons données à nos jeunes religieux, il ne veut certes pas qu'on diversifie la Doctrine. Si donc il propose Duns Scot pour les élèves plus intelligents, Richard, Alexandre de Halès ou saint Bonaventure pour ceux qui le sont moins, c'est qu'il veut, sans aucun doute, approprier l'enseignement à la capacité de l'intelligence, mais il ne peut vouloir qu'on brise l'unité de cet enseignement, qu'on en divise l'esprit. Le Chapitre Général de Terni croyait donc qu'il

(1) *In 2 Sentent. dist.* 41, *qu. unic. dub.* 2.
(2) *Moralium cap. XI, fol.* 18. *Edit. Paris,* 1518.
(3) *Chronologia Historico-Legalis. Tom. I, p.* 163.

existe entre ces grands Docteurs, une conformité de Doctrine assez complète. En cela il ne se trompait pas et nous croyons l'avoir démontré.

2° *Moyens d'obvier aux inconvénients qui peuvent provenir, soit du silence de l'un des Docteurs, soit du manque de conformité dans la Doctrine.*

Il est bon d'observer que la conformité de Doctrine entre les quatre Maîtres, comme la règle et la loi, souffre des exceptions. Ces exceptions, assez nombreuses entre Scot et Richard, le sont moins entre Richard et saint Bonaventure. Elles diminuent encore quand on compare la Doctrine de saint Bonaventure à celle d'Alexandre de Halès. Toutefois, même entre ces deux derniers, il y a des différences de Doctrine.

Le défaut que nous signalons, relativement à la seconde condition, existe également pour la première. Il n'y a pas plus uniformité parfaite dans les questions traitées, que conformité parfaite dans les opinions adoptées par les quatre Maîtres. Ce sont là, sans aucun doute, des causes de difficultés, mais ces difficultés ne présentent rien d'insurmontable, comme nous allons le voir. Elles ne sauraient donc former un obstacle sérieux à l'exécution du travail proposé.

Il arrivera nécessairement que, parfois, l'un des quatre Maîtres n'aura pas traité une question posée par les autres. Que faire alors? Faudra-t-il laisser vide la colonne qui lui est assignée ? Nullement. Nous pensons qu'il serait alors préférable de le remplacer par un autre Docteur. Saint Bonaventure et Duns Scot ont eu des disciples éminents, dont la Doctrine a toujours été regardée comme l'exposition fidèle de celle du Maître. Alexandre de Halès a été étudié avec soin, et assez souvent, aussi fidèlement suivi par saint Thomas et Albert-le-Grand, que par saint Bonaventure. Richard de Middletown a eu des contemporains qui, comme lui, se sont attachés à la Doctrine d'Alexandre de Halès et de saint Bonaventure. Pourquoi ne choisirait-on pas pour suppléer au silence de l'un des quatre Maîtres celui des Docteurs qui habituellement reproduit sa Doctrine avec plus de fidélité ?

Supposons, par exemple, qu'il s'agisse de traiter la question de l'existence de l'âme. Il ne sera pas facile, sur ce sujet, de remplir les quatre colonnes avec le texte de nos Doc-

teurs. Il est vrai qu'Alexandre de Halès traite la question *ex professo* dans la seconde partie de sa Somme (1), mais il est le seul. Tout en ne traitant pas la question *ex professo*, Richard, dans ses *Quodlibeta*, Scot, dans la distinction 43e du IVe livre du *Scriptum Oxoniense* et des *Reportata*, prouve la spiritualité de l'âme par des arguments qui peuvent également démontrer son existence. Pour saint Bonaventure, il ne nous fournit même pas la ressource de ces preuves indirectes : il faut donc songer à le remplacer dans cette question. Rien n'est plus facile, car on a la liberté du choix entre Jean de la Rochelle et Albert-le-Grand. Jean de la Rochelle a, en sa faveur, d'avoir été, comme saint Bonaventure, le disciple fidèle d'Alexandre de Halès ; mais Albert-le-Grand reproduit si exactement les cinq preuves d'Alexandre de Halès, il les développe avec tant de perfection, que nous serions tenté de lui donner la préférence (2).

C'est par des substitutions analogues que les lacunes, dues au silence de l'un ou l'autre Docteur, se trouveraient comblées. Voici maintenant comment il serait facile de constater si, sur une question proposée, la conformité de Doctrine existe ou n'existe pas entre les quatre Maîtres.

Toutes les questions commençeraient par trois *notanda* au moins. Le premier, contiendrait l'historique général de la question. Il donnerait les diverses opinions sur ce point de Doctrine, comme du reste le fait, pour la Philosophie, Sansévérino dans ses *Elementa*. Ce grand Philosophe aborde rarement une question, sans l'examiner tout d'abord au point de vue historique. Son premier soin est de donner une idée exacte des diverses opinions émises par ceux qui, avant lui, ont traité ce sujet. Cet exemple nous parait bon à suivre.

Le second *notandum*, restreindrait cet historique aux quatre Maîtres de l'École franciscaine. Il indiquerait par conséquent quelle est, sur le sujet en question, l'opinion embrassée par tous ou par chacun d'eux, à quel point de de vue ils se sont placés, comment ils l'ont traité.

(1) *Quæst.* 59.

(2) *Opera omnia P. Alberti Magni Ratisbonensis episcopi, Ordinis Prædicatorum. Recognita per R. A. P. F. Petrum Jammy ejusdem Ordinis*, IIa *Pars Summæ Theolog. Tractat. XII, quæst.* 68. *Tom. XVIII, p.* 340. *Lugduni*, 1651.

Le troisième qui serait comme un *schema* de la solution recherchée, donnerait un résumé de la Doctrine et de ses preuves d'après les quatre Maîtres. Ce dernier *notandum* aurait donc pour but de ramener les quatre thèses à l'unité de Doctrine et de démonstration, mais en respectant la vérité des textes.

Des difficultés particulières provenant de causes multiples exigéraient parfois un plus grand nombre d'éclaircissements, et par conséquent l'adjonction d'autres *notanda* ; mais généralement ces trois suffiraient à éclairer la question proposée et à diriger dans son étude.

D'après tout ce qui vient d'être dit, nous ne pensons pas que l'on puisse nier l'existence des deux conditions requises à l'exécution du travail proposé. En effet, sur chaque point de Doctrine on pourrait trouver, soit dans nos Docteurs, soit dans leurs disciples ou leurs contemporains, de quoi remplir les quatre colonnes de l'ouvrage. De plus ces quatre textes, par la conformité habituelle de leur Doctrine, par les *notanda*, s'éclaireraient mutuellement et seraient comme des commentaires les uns des autres.

3° *Des éclaircissements que le texte des quatre Maîtres pourrait recevoir.*

A ces commentaires improprement dits, il conviendrait d'en ajouter de véritables. On les trouverait pour Alexandre de Halès, dans Albert-le-Grand et saint Thomas. Aucun Docteur, à l'exception toutefois de saint Bonaventure, n'a plus étudié, mieux compris, plus fidèlement suivi Alexandre de Halès que ces immortels génies. Rien donc de plus légitime que d'encadrer son texte dans leurs sublimes écrits, pour en doubler le prix comme pour en montrer l'admirable conformité.

Les commentateurs du texte de saint Bonaventure et de Duns Scot sont tout naturellement indiqués. Personne n'est plus en état de remplir cet office que ceux qui se sont constitués leurs disciples. Cependant, parmi ces disciples, un choix s'impose, parce que tous n'ont été, ni aussi remarquables les uns que les autres, ni aussi fidèles dans l'exposition de la pensée de leur Maître. Saint Bonaventure a eu des disciples qui, contre toute vérité, ont voulu trouver dans ses ouvrages la Doctrine d'un thomiste ou d'un scotiste. Duns Scot, de son côté, a eu le malheur d'être suivi par des

auteurs qui se sont complus à outrer sa pensée et à rendre plus profondes les divisions de l'École. Nous jugeons que de tels disciples doivent être écartés d'un travail, qui, dans les mesures fixées par la vérité, tend plus à unir qu'à séparer les Docteurs et les Écoles.

Les principaux disciples de saint Bonaventure nous sont connus ; nous en avons parlé longuement au chapitre précédent, il est donc inutile d'y revenir ici. Pour Duns Scot nous n'avons parlé que de ses premiers disciples. Dans la suite des âges, plusieurs se sont rendus dignes d'une juste considération, comme expositeurs de sa Doctrine. Nommons seulement Nicolas de Orbellis (1), Nicolas de Niisse (2), Pelbart de Temeswar (3). Le Père Jacques de Bagnacavallo conseille aux Lecteurs de suivre, dans leur enseignement, la méthode de ces deux derniers (4). Un expositeur également célèbre de la Doctrine de Scot, c'est Pierre d'Aquila, surnommé Scotellus (5). Les Commentateurs du fameux *Scriptum Oxoniense*, François Lychetus, Jean Ponce et Hicquet, ne sont inférieurs à aucun de ceux qui précèdent. Au XVIIe siècle, époque de l'édition complète des œuvres de Scot par Luc Wadding, viennent les noms les plus connus de l'École scotiste. Ce sont Mastrius de Meldula (6),

(1) *Eximii Doctoris Magistri Nicolai de Orbellis super Sententias compendium perutile, elegantiora Doctoris subtilis dicta summatim complectens. Haguenau*, 1503.

(2) *Nicolaï de Niise, Ordinis Minorum de observantia, in quatuor libros Sententiarum opus : Resolutio Theologorum inscriptum, cunctis in Theologia proficere volentibus maxime necessarium. Venetiis*, 1568.

(3) *Aureum sacræ Theologiæ rosarium juxta quatuor Sententiarum libros quadripartitum : ex doctrina Doct. subtilis, Divi Thomæ, Divi Bonaventuræ, aliorumque sacrorum Doctorum, a R. P. Pelbarto de Themeswar, Ord. Min. de Observantia. Brixiæ*, 1590.

(4) *Reformatio Studiorum., p.* 103-104.

(5) *Petri de Aquila Minoritani, Scotellus : ubi non tantum ad Scoti subtilitates, sed etiam ad D. Thomæ, reliquorumque scolasticorum Doctrinam, facilis via paratur. Parisiis*, 1583.

(6) *R. P. F. Bartholomæi Mastrii de Meldula, Ord. Minorum Conventualium S. Francisci Theologi, Disputationes theologicæ in libros Sententiarum, quibus ab adversantibus, tum veterum, tum recentiorum jaculis, Scoti Theologia vindicatur. Edit. novissima, Venetiis*, 1698.

Du même auteur — *R. R. P. P. Bartholomæi Mastrii de Meldula, et Bonaventuræ Belluti di Catana, Ord. Minor. Conventualium Magistri, Philosophiæ ad mentem Scoti Cursus integer. Venetiis*, 1727.

Philippe Faber (1), le Cardinal Brancatus de Lauria, Théodore Smising, Guillaume Hérincx, Claude Frassen (2), Gabriel Boyvin (3), Barthélémy Durand et Sébastien Dupasquier. Il faut encore citer, au XVIIIe siècle, Crescent Krisper (4) et le plus célèbre peut-être de tous les disciples de Scot, Jérôme de Montefortino, l'auteur de la fameuse Somme scotiste (5). En présence de disciples aussi nombreux et aussi remarquables la seule difficulté consiste dans le choix des commentateurs.

Richard de Middletown est, de tous les Maîtres de l'Ordre, celui qui s'est le plus rapproché de saint Thomas. Il lui a emprunté sa méthode, sa précision et quelques-unes

(1) *Disputationes Theologicæ Libros Sententiarum complectentes, quibus doctrina Scoti magna facilitate dilucidatur et contra adversarios omnes veteres et recentiores defenditur. Auctore F. Philippo Fabro Faventino, Ord. Min. Convent. in Universitate Patavina Sac. Theologiæ professore. Venetiis*, 1629.

Du même — *Philosophia naturalis Jo. Duns Scoti. ex quatuor libris Sententiarum et Quodlibetis collecta; in Theoremat. distributa. Edit. tertia. Venetiis*, 1616.

(2) *Scotus Academicus seu Universa Doctoris subtilis theologica dogmata R. P. F. Claudii Frassen, Ord. Min. de Observantia, sacræ Theologiæ Doctoris. Romæ*, 1720.

Du même — *Philosophia academica R. P. Claudii Frassen, Ord. Min. Observant. Lect. Jubilati et facultatis Parisiensis doctoris. In quatuor tomos distributa. Venetiis*, 1739.

(3) *Theologia Quadripartita Scoti. Auctore R. P. F. Joanne Gabriele Boyvin, ex urbe Viria Normaniæ inferioris oriundo; apud strictioris Observantiæ Franco-Parisinos Minoritas in sacra Theologia Lectore bis Jubilato, et Provinciæ Patre. Ed. quarta. Parisiis*, 1678.

Du même — *Philosophia Scota prolixitate et subtilitas ejus ab obscuritate libera et vindicata : seu : opus philosophicum studentibus sic attemperatum, ut in illo habeant ad manus Philosophiæ Scoti integritatem et profunditatem planam. Auctore V. P. Joanne Gabriele Boyvin. Venetiis*, 1690.

(4) *Theologia scholæ scotisticæ A. R. P. Crescentii Krisper, Ordinis Minorum Reformatorum S. Francisci prædicatoris, lectoris emeriti almæ Provinciæ Austriæ diffinitoris, Custodis habitualis, pro nunc Ministri Provinclalis actualis : seu : Solida expositio quatuor librorum Sententiarum Scoti, Doctoris subtilis. Augustæ-Vindelicorum*, 1728.

(5) *Joannis Duns Scoti, Doctoris subtilis Ordinis Minorum, Summa Theologica, ex universis operibus ejus concinnata, juxta ordinem et dispositionem summæ Angelici doctoris S. Thomæ Aquinatis, per Fratrem Hieronimum de Montefortino, ex Reformatis S. Francisci Provinciæ Romanæ. Romæ*, 1739.

de ses opinions. A cause de cela, ceux qui ont comparé la Doctrine de Scot ou de saint Bonaventure avec celle de saint Thomas pourraient être choisis comme commentateurs de son texte. A toutes les époques de la Scolastique, mais depuis le XVe siècle surtout, ce rôle de conciliateur a toujours été rempli par quelques représentants de l'une ou de l'autre École. Tous ne l'ont pas rempli dans le même but. Les uns, comme le Cardinal Constant Sarnano (1), les Pères Marc de Bauduën et François Henno (2), ont cherché à concilier les Doctrines des deux Écoles ; les autres ont poursuivi ou le triomphe de la Doctrine de Scot, comme les Pères Jean Rada (3) et François Macédo (4), ou le triomphe de la Doctrine de saint Thomas, comme notre Père Bonaventure de Langres.

Richard de Middletown, tout en n'ayant jamais eu aucun disciple proprement dit, pourrait ainsi avoir ses commentateurs attitrés. Comme les autres, il recevrait ce complément de lumière jugé nécessaire à la complète intelligence du texte. Cette intelligence du texte, préparée par les *notanda*, aidée par la similitude des Doctrines et, parfois des preuves, serait complétée par les commentaires des disciples. Ces trois parties réunies constituent toute l'idée du travail que nous venons d'exposer. Nous n'avons

(1) *Conciliatio dilucida omnium controversiarum, quæ in doctrina duorum summorum Theologorum S. Thomæ et subtilis Joannis Scoti passim leguntur. Auctore Ill. ac Rev^mo. D. D. F. Constantio Sarnano, S. R. E. Cardinale amplissimo. Romæ*, 1589.

(2) *R. P. F. Francisci Henno, Ordinis FF. Minorum Recollectorum Provinciæ D. Andreæ, Lectoris Jubilati, Theologia Dogmatica, Moralis et Scholastica in duos tomos divisa. Opus Principiis Thomisticis, et Scotisticis, quantum licuit, accommodatum. Venetiis*, 1719.

(3) *Controversiæ theologicæ inter S. Thomam et Scotum super libros Sententiarum ; in quibus pugnantes sententiæ referuntur, potiores difficultates elucidantur, et responsiones ad argumenta Scoti rejiciuntur. Auctore Reverendiis. P. F. Joanne de Rada Aragonio, Episcopo Pactensi, ex Ord. Min. Observ. assumpto, olim in Salmant. Academ. Sacræ. Theol. prælectore. Venetiis.* 1618.

(4) *Collationes doctrinæ S. Thomæ et Scoti, cum differentiis inter utrumque : textibus utriusque fideliter productis, sententiis, subtiliter examinatis, commentariis Interpretum Cajetani in primis, et Lycheti diligenter excussis, et aliarum pene omnium scholarum, præcipue Jesuiticæ, Suario et Vasquio authoribus, controversiis apte prolatis. Authore P. M. F. Francisco a S. Aug. Macedo, Minorita Lusitano, Lectore Jubilato, publico professore Patavino, Veneto cive. Patavii*, 1671.

plus qu'un mot à ajouter pour indiquer l'ordre et la nature des questions à traiter.

Pour la Théologie, l'ordre qui aurait nos préférences serait celui des manuels dont on se sert aujourd'hui. Toutes les fois, par conséquent, que les quatre Maîtres ont traité une question, qu'il est encore d'usage d'étudier en Théologie, cette question prendrait la place qu'on lui assigne dans les manuels du jour. A partir du traité *De Deo uno et trino*, il ne serait pas difficile de donner le sentiment des quatre Maîtres sur la plupart des questions théologiques.

Il résulterait de cette appropriation à l'état actuel de l'enseignement théologique un double travail à exécuter. Il faudrait d'abord séparer la Philosophie de la Théologie, car les quatre grands Docteurs de l'École franciscaine ont traité, dans le même ouvrage, les questions philosophiques et théologiques ; trois ne les ont même jamais traitées autrement. C'est dans leurs commentaires du Livre des Sentences que ces deux sciences sont réunies, et quelquefois mêlées et confondues. La Physique, la Cosmogonie et l'Anthropologie se trouvent dans le second et à la fin du quatrième livre des Sentences. La Métaphysique est dispersée çà et là dans le premier.

A ce premier travail de séparation et de division en succèderait un second. Il faudrait coordonner les questions, non plus d'après le plan du Livre des Sentences, mais d'après le plan adopté par la Théologie moderne.

Une fois séparée de la Théologie, la Philosophie des quatre Maîtres pourrait être réunie dans ces deux parties : l'Ontologie ou la Métaphysique et l'Anthropologie. Cette seconde partie se subdiviserait en plusieurs traités, car il conviendrait de s'occuper séparément du *Corps* et de l'*Ame*, qui sont les principes constitutifs de l'homme, puis du *Composé*, qui est le fruit de leur union.

Mais, pour les scolastiques, le *Corps* de l'homme est constitué tout d'abord par la matière première unie à une forme substantielle. Ces deux principes réunis constituent les éléments ou corps simples. Les corps simples, en s'unissant entre eux, constituent les mixtes ou corps composés. Ces derniers, à leur tour, forment par leur union les organes, d'où provient la corporéité. La partie, qui compose le corps de l'homme, demanderait donc que l'on traitât successive-

ment les questions des scolastiques, sur la matière première et la forme, sur les éléments, les mixtes et la corporéité, c'est-à-dire cet ensemble de questions qui formait, en grande partie, la Physique des scolastiques des XVIIe et XVIIIe siècles.

L'*Ame*, prise séparément, formerait un traité spécial, c'est ainsi que Jean de La Rochelle a considéré ce sujet. Les questions sur son existence, sa nature, ses qualités essentielles, ses facultés, son immortalité, trouveraient leur place dans ce traité de l'âme. C'était là l'objet de la Psychologie des anciens scolastiques.

Enfin, l'âme et le corps, par leur union substantielle, constituent le *Composé humain* ou l'*Homme* dans sa nature complète. Plusieurs des questions de l'Anthropologie moderne se grouperaient autour de ce sujet, où l'âme, en s'unissant substantiellement au corps, le vivifie, réside en lui, agit avec lui jusqu'à ce que la mort vienne l'en séparer.

Après avoir fait connaître la nature des principes constitutifs de l'homme, il resterait à traiter de ses *Connaissances*, de sa *Liberté* et de sa *Moralité*.

C'est d'après ce plan que nous aimerions à voir se dérouler la Doctrine philosophique des quatre Maîtres. Il aurait l'avantage d'embrasser, dans son ensemble, à l'exception toutefois de la Logique, presque toute la Philosophie ; de plus il permettrait à cette science de ramener toutes ses investigations à l'étude de l'homme.

Nous ne dissimulons pas que la Philosophie a été le but principal et presque unique de nos recherches. Autant par attrait que par les nécessités de l'enseignement, nous avons dû concentrer nos études sur la Doctrine philosophique des quatre Maîtres. Aussi, s'il nous était donné d'exécuter quelque chose du plan dont nous venons d'exposer l'idée, nous nous attacherions de préférence à la partie philosophique, et tout d'abord à l'Anthropologie. Naturellement nous adopterions le plan que nous venons de tracer.

§ 2

Avantages de l'ouvrage proposé.

Nous ne savons si l'amour que nous portons à l'ouvrage dont nous venons d'exposer l'idée, nous aveugle ou nous jette dans l'illusion, mais son exécution nous paraît être assez facile et offrir cependant de précieux avantages.

1° *Il est d'une exécution assez facile.*

Il ne s'agit point, en effet, de réviser le texte des quatre grands Docteurs, ni de donner une édition soignée de leurs œuvres. Il n'est donc pas nécessaire de parcourir les bibliothèques de l'Europe pour rechercher, étudier et collationner leurs plus anciens manuscrits. Du reste, ce travail est fait depuis longtemps pour les œuvres de Duns Scot ; il est actuellement en voie d'exécution pour saint Bonaventure. Les Pères de Quaracchi préparent le dernier volume des Commentaires du Docteur séraphique sur le Livre des Sentences. On peut donc, dès maintenant, se servir de cette belle édition pour le texte de ce Docteur. Désormais le Docteur séraphique n'aura rien à envier à Duns Scot. Le texte de l'édition de Quaracchi mérite de figurer, avec honneur, près du texte des éditions de Hugues Cavelle et de Luc Wadding.

Nous avons le regret de ne pouvoir en dire autant pour Alexandre de Halès et Richard de Middletown. Les diverses éditions de leurs œuvres sont loin d'être correctes ; elles font vivement désirer la réalisation des engagements pris par les Pères de Quaracchi. Ceux-ci ont promis d'entreprendre, pour ces deux Maîtres de l'École franciscaine, ce qu'ils exécutent actuellement pour saint Bonaventure. Nous ne pouvons qu'applaudir à cette idée et former des vœux pour sa réalisation. Nous croyons pouvoir affirmer qu'elle leur méritera la reconnaissance de l'Ordre et de la postérité.

En attendant, on est réduit à se contenter, pour ces deux Maîtres, du texte adopté et donné par les anciens éditeurs ; car tout travail de révision de la lettre ne saurait entrer dans le plan de l'ouvrage. Tout au plus, pourrait-on marquer les variantes que fournissent les diverses éditions.

C'est à ces simples annotations que se bornerait la correction du texte, ce qui ne présente pas de sérieuses difficultés.

Si la correction du texte est facile, son élucidation ne l'est guère moins. Car, enfin, il n'est point question, dans l'ouvrage proposé, d'exposer ou de justifier les opinions des quatre Maîtres, de commenter leurs pensées, de montrer la valeur de leurs preuves : tout se réduit à mettre en œuvre le travail des autres. Des hommes remarquables ont scruté et commenté leurs pensées, ils ont exposé et défendu leurs opinions ; ce sont ces travaux de la Tradition franciscaine qu'il convient maintenant de réunir et de disposer, comme exposition et développement de leurs écrits. Ces travaux, dont ils ont été les inspirateurs, qui sont nés de l'étude et de l'amour de leurs ouvrages, doivent remplir, à l'égard de ces mêmes ouvrages, la fonction de Commentaires.

Au commencement de son Commentaire sur le Lombard, le séraphique Docteur saint Bonaventure se disait, dans son humilité, un simple compilateur; il donnait comme une compilation ce que la postérité a regardé comme l'exposition authentique du Livre des Sentences. Ici, les mots de compilateur et de compilation sont à leur place; ils sont rigoureusement exigés par la nature du travail à exécuter. Il est impossible, en effet, de donner un autre nom à cette juxtaposition des textes des quatre Docteurs, que vingt auteurs différents se chargent ensuite d'élucider et de commenter.

Si modeste qu'il soit, ce mot de compilation nous plaît et nous l'adoptons volontiers. Outre qu'il répond exactement à la réalité, il a pour nous l'inestimable avantage d'apporter un correctif heureux, à ce que l'idée d'un travail sur de si grands Docteurs pourrait avoir de trop relevé. Beaucoup de ceux qui se seraient effrayés à la seule idée d'un travail sur les quatre Maîtres de l'Ordre, se rassureront dès qu'ils auront compris qu'il s'agit d'une simple compilation.

Outre sa grande facilité d'exécution, ce travail présente d'autres avantages sérieux. Parmi ces avantages trois nous ont surtout frappés ; ils regardent Duns Scot, saint Bonaventure et Alexandre de Halès.

2° *Utilité que présente l'ouvrage en question pour la Doctrine de Duns Scot.*

L'étude de nos Traditions franciscaines nous a appris qu'il devenait utile, sinon nécessaire, d'enlever à Duns Scot la direction de l'enseignement dans l'Ordre, d'éliminer quelques-uns de ses principes et plusieurs de ses opinions, enfin, de faire disparaître cette opposition trop constante à l'École de saint Thomas. Cette simple réforme est dans les vœux de la sainte Église, de même qu'elle est réclamée par les intérêts bien compris de l'Ordre. C'est plus qu'il n'en faut pour que son exécution s'impose comme un devoir.

Mais, d'un autre côté, l'Ordre ne peut oublier ce qu'il doit à Duns Scot. Il manquerait à toutes les lois de la justice et de la reconnaissance, s'il rejetait cet illustre Docteur et reniait toute sa Doctrine. Il faut donc lui enlever la prédominance, sans l'abandonner; rejeter plusieurs de ses opinions et conserver les autres; marcher tantôt avec saint Thomas, tantôt près de lui, et éviter jusqu'à l'apparence d'opposition systématique à sa Doctrine. Mais comment réaliser toutes ces choses aussi difficiles que délicates? D'après quel principe ferait-on cet éclectisme dans la Doctrine de Duns Scot? Le principe, comme le moyen, se trouvent dans l'idée de l'ouvrage proposé.

Si on se rappelle ce qui a été dit à ce sujet, Duns Scot n'apparaîtra jamais, avec ses principes et ses opinions, que précédé des trois autres Maîtres de l'Ordre. Il sera donc facile de voir, sur chaque question, s'il est resté dans la voie tracée par la Tradition, ou s'il a innové. Lorsqu'il était regardé comme l'unique, ou du moins le principal Maître de l'Ordre, il importait peu de savoir si ses opinions étaient ou n'étaient pas en conformité parfaite avec celles des autres grands Docteurs. Par le fait même qu'il avait adopté une opinion, tous ses disciples se croyaient tenus à la défendre avec acharnement.

Ceci, avons-nous dit, ne doit plus exister. Duns Scot ne doit plus être que l'un des quatre Docteurs; son École même, doit céder le pas à l'ancienne École franciscaine. Dans de telles conditions, la question de la conformité des Doctrines prend une importance capitale, elle devient comme le principe qui permet de discerner ce qu'il convient d'accepter ou de rejeter.

Toutes les fois, en effet, que Duns Scot apparaîtra comme un fidèle témoin de la Tradition franciscaine, toutes les fois, par conséquent, qu'il aura adopté les opinions des trois autres Maîtres, son sentiment sera reçu avec autant de respect que d'empressement.

Toutes les fois encore que, devant la diversité des sentiments entre les premiers Docteurs de l'Ordre, Duns Scot sera parvenu à donner à l'opinion qu'il aura embrassée une grande probabilité, là encore son opinion aura nos préférences. L'hypothèse de l'Incarnation en dehors du péché, est l'une de ces questions où le choix et l'intervention de Scot, ont exercé une heureuse influence sur l'opinion des Docteurs. Saint Bonaventure avait cru devoir combattre la thèse d'Alexandre de Halès, Richard de Middletown était resté hésitant entre les opinions opposées des deux grands Docteurs et n'en avait embrassé aucune. Duns Scot eut l'heureuse inspiration de reprendre la thèse d'Alexandre de Halès ; il la fit adopter par ses disciples et par plusieurs grands Théologiens étrangers à son École. Dans cette question Scot serait encore un Maître que nous aimerions à suivre.

Mais quand Duns Scot, mis en présence de ses devanciers, se trouvera en dehors des voies qu'ils ont tracées et suivies, tout commande, selon nous, de l'abandonner à son tour. Pourquoi l'Ordre ne pourrait-il se permettre à son égard, ce que lui-même s'est permis à l'égard de ses vénérables prédécesseurs ? Sans hésitation aucune, il a pu, dans bien des cas, rejeter leurs opinions, les combattre, leur en substituer d'autres de son choix et même de son cru, et l'Ordre devrait abdiquer toute indépendance, accepter toutes ses innovations sans pouvoir protester et refuser son adhésion ? Une telle prétention serait exorbitante et personne n'oserait la justifier. Cette justification serait d'autant plus difficile aujourd'hui, que le temps s'est chargé de porter son jugement sur ces diverses innovations.

Pour l'une, nous le reconnaissons, Duns Scot a été très heureux. Son innovation en faveur de l'Immaculée Conception au sein de l'Université de Paris, sera toujours pour lui un sujet de gloire, que l'on cherchera en vain à lui ravir. Pour les autres, il est loin d'avoir aussi bien réussi. Les Docteurs ont rejeté la plupart de ces innovations, et un

immense courant d'opinion s'est formé contre elles dans la sainte Église. L'Ordre a donc tout intérêt à ne pas se constituer le champion d'opinions généralement abandonnées, qu'il ne trouve pas dans le trésor de ses Traditions primitives.

On se demandera, peut-être, si ces innovations ont exercé une influence sérieuse sur les opinions de l'École franciscaine. Il faudrait ne pas avoir sérieusement étudié la Philosophie et la Théologie scolastiques pour en douter. Sans revenir ici sur ce qui a été dit dans ce volume, où nous avons eu à parler des formes, des formalités, de la distinction formelle, de l'univocation entre Dieu et les créatures, il est facile de citer quelques exemples à l'appui de cette vérité.

Duns Scot a, sur le mérite et la valeur des actions du Verbe incarné, de même que sur la possibilité de satisfaire à la justice divine autrement que par l'Incarnation d'un Dieu, des idées que repoussent généralement les Théologiens. Or il est bon de savoir que, sur ces points, Duns Scot n'est nullement l'organe autorisé de la Tradition franciscaine. Wadding lui-même, constate que saint Bonaventure et Richard de Middletown n'admettent point, comme Scot, qu'une pure créature, si parfaite qu'on la suppose, eût pu satisfaire à Dieu pour l'injure qu'avait occasionnée le péché du premier homme (1).

Ces mêmes Docteurs ne sont point, non plus, partisans des idées de Scot au sujet de la béatitude. Sans aucun doute, Duns Scot est pleinement dans l'idée franciscaine quand il préfère la volonté à l'intelligence ; l'acte de la volonté, à l'acte de l'intelligence, c'est-à-dire, l'amour à la connaissance ; la vertu surnaturelle de la volonté, à la vertu surnaturelle de l'intelligence, c'est-à-dire, la Charité, à la Foi. Du reste, sur ce dernier point, nulle contestation n'est possible, la question est dirimée par ces paroles de la Sainte-Écriture où saint Paul parlant des trois vertus de Foi, d'Espérance et de Charité dit : « *Major autem Charitas* (2). » D'un autre côté l'École dominicaine est restée fidèle à sa devise « VERITAS. » Pour elle la faculté qui la perçoit, est la première des facultés ; l'acte, qui la conçoit, est l'acte le plus parfait. Jusque là nous comprenons

(1) *Opera omnia Scoti. Tom. VII, pars 1a, p. 429.*
(2) *I Corinth. XIII.*

la diversité des opinions, et naturellement nous prenons fait et cause pour Scot et l'École franciscaine. Mais où nous ne comprenons plus rien, c'est quand nous voyons les Scotistes et les Thomistes chercher à prolonger leur dissentiment jusqu'au sein de l'éternité, au sujet du formel de la béatitude. La béatitude disent les Thomistes, est essentiellement un acte de vision ; elle est l'apanage exclusif de l'intelligence. C'est un acte d'amour, reprennent vivement les Scotistes ; elle est par conséquent bel et bien l'apanage de la volonté. Nous voyons, avec bonheur, s'avancer, au milieu des deux camps, les douces figures de saint Bonaventure et de Richard, et nous les entendons dire ces paroles de paix et de raison : La béatitude n'est ni un acte de vision, ni un acte d'amour seulement ; elle est l'un et l'autre, car elle consiste essentiellement dans la connaissance et l'amour de Dieu (1).

Dans les deux exemples que nous venons de citer, nous avons vu saint Bonaventure et Richard de Middletown différer de Scot. Dans le premier, ils ont pris fait et cause pour saint Thomas ; dans le second, ils ont pris position entre les deux Écoles. Voici maintenant un troisième exemple où ils s'éloignent de saint Thomas plus que Duns Scot lui-même : c'est la possibilité de la création *ab æterno* qui nous le fournit.

Toutes les Écoles catholiques s'accordent à reconnaître le fait de la création dans le temps. Toutes également confessent que Dieu aurait pu anticiper cette époque au gré de sa volonté. Mais aurait-il pu, de toute éternité, produire des créatures ? Sur ce point les Théologiens se divisent ; saint Thomas admet que, de toute éternité, Dieu aurait pu émettre son acte créateur et tirer des êtres du néant. Il suit de là que des créatures dont l'existence ne se conçoit pas sans un principe qui les fasse passer du non être à l'être, auraient pu avoir une durée égale à celle de Dieu. Cette possibilité, pour ce qui a nécessairement un principe et — selon nous — un commencement, d'égaler en durée celui qui est sans principe et sans commencement, de coéxister, de toute éternité, avec son Principe créateur, a paru quelque peu contradictoire à

(1) *Opera omnia Scoti. Tom. X, p.* 369-395.

beaucoup de Théologiens. Ces Théologiens, avec saint Bonaventure et Richard, ont rejeté l'opinion de saint Thomas. Eh bien! sur ce point, où Scot avait tant et de si graves motifs de se séparer de saint Thomas, il ne le fait qu'à demi. Il ne rejette la possibilité de la création de toute éternité, que pour une catégorie d'êtres, les êtres successifs, mais il l'admet pour les êtres permanents. Nous eussions préféré voir Duns Scot se ranger complètement du côté de saint Bonaventure et combattre entièrement l'opinion de saint Thomas.

Par ces explications comme par ces exemples, on doit comprendre tout ce qu'il peut y avoir de fécond en résultats pratiques dans le principe d'éclectisme que nous proposons. Son application exercerait une grande influence sur l'adoption ou le rejet des opinions qui doivent appartenir à l'École franciscaine. La situation actuelle de cette École se trouverait heureusement modifiée. Telle qu'elle est aujourd'hui cette École a, à son actif, trop d'opinions rejetées par le grand nombre des Philosophes et des Théologiens ; trop souvent aussi elle se trouve en dehors du grand courant de l'opinion dans la sainte Église.

A cette situation regrettable nous proposons, comme remède, ces deux moyens : rejeter certaines opinions de Duns Scot, que l'Ordre n'aurait jamais dû accepter ; et reprendre les opinions de ses premiers Docteurs, opinions qu'il n'aurait jamais dû abandonner. L'idée de notre ouvrage de compilation fournit le moyen d'exécuter ce double travail, et c'est là un de ses avantages, qui regarde spécialement Duns Scot et son École.

3° *Cet ouvrage serait non moins utile à la Doctrine de saint Bonaventure.*

Mieux encore que la Doctrine de Duns Scot, celle de saint Bonaventure trouvera son avantage dans l'ouvrage proposé. L'étude de nos Traditions franciscaines ne nous a pas seulement appris à regretter la prépondérance de Scot ; elle nous a encore révélé que la Doctrine de saint Bonaventure n'avait pas toujours été traitée avec le respect qui lui était légitimement dû. Avec les meilleures intentions du monde, plusieurs de ses disciples ont cru devoir le commenter, de façon à lui attribuer les opinions de Scot ou de saint Thomas.

Du XIIIe au XVIe siècle, deux grands courants s'étaient

partagés presque exclusivement le domaine de la Scolastique. Pendant plus de trois siècles, les Docteurs avaient afflué vers l'un ou vers l'autre, y apportant le tribut de leur science et de leurs travaux intellectuels. Créer à la fin du XVIe siècle un troisième courant, élaborer un système qui participât des deux, s'identifiant tantôt avec l'un, tantôt avec l'autre, sans toutefois jamais se confondre entièrement avec eux, parut au grand nombre une entreprise peu sage. Du reste, à quoi bon augmenter encore le nombre, déjà trop considérable, des Écoles et des systèmes. Beaucoup trouvèrent préférable et plus commode de faire affluer le Docteur séraphique vers l'un ou vers l'autre de ces deux courants.

Parmi les disciples du Docteur séraphique, qui lui conservèrent sa dignité et son indépendance, aucun alors ne songea à lui donner la place de Duns Scot. Il est vrai de dire qu'au XVIIe siècle l'entreprise eut été difficile, pour ne pas dire impossible. L'Ordre, dans sa grande majorité, tenait encore à Scot comme à son Maître et marchait fidèlement à sa suite. Il n'en est plus de même aujourd'hui, ainsi que nous l'avons vu. C'est donc le moment, non de créer une nouvelle École, mais de ressusciter l'ancienne École franciscaine en prenant pour Maître saint Bonaventure.

Prendre saint Bonaventure pour premier Maître, c'est fort bien, nous dira-t-on; mais comme dans saint Bonaventure il y a malheureusement trois Docteurs : le Docteur thomiste, le Docteur scotiste et le Docteur indépendant, on nous demandera peut-être : lequel prendrez-vous? Notre réponse sera bien simple. Il faut prendre saint Bonaventure tel qu'il est et non tel qu'on l'a fait; par conséquent il faut le prendre sans idée préconçue et sans aucun déguisement, sans plus chercher à identifier sa Doctrine avec celle du Docteur angélique ou du Docteur subtil, qu'à l'opposer à l'une ou à l'autre.

Nous ne dirons pas avec Waddington « que saint Bonaventure semble s'ingénier à se mettre d'accord avec saint Thomas d'Aquin, alors même qu'il en diffère (1) », par la raison bien simple qu'ayant commencé à enseigner plu-

(1) *De l'autorité d'Aristote au moyen-âge* (*Acad. des Sciences morales.* — *Compte-rendu par Vergé*, 1877, 2e *sem.*, *p.* 741.)

sieurs années avant saint Thomas, il lui eut été difficile de chercher à se mettre d'accord avec lui; mais nous savons qu'il a été son ami, nous savons encore que la force de la conviction a seule déterminé saint Thomas à se séparer de lui, nous savons enfin qu'ils ont professé l'un et l'autre un plus grand respect pour la Doctrine d'Alexandre de Halès. Nous inférons de là qu'une grande conformité de Doctrine doit exister réellement entre les deux Saints. Or, quand cette conformité existe, c'est pour nous un bonheur de la constater et de le proclamer.

Cependant nous ne voudrions pas, pour éprouver ce bonheur, ni défigurer, ni voir défigurer la Doctrine du Docteur séraphique; encore moins voudrions-nous nier toute conformité avec celle de Duns Scot. Le Docteur subtil, avons-nous dit, après le Père Jacques de Bagnacavallo, a largement puisé dans les écrits de saint Bonaventure; il serait étrange, après cela, qu'aucune conformité n'existât entre leurs Doctrines. Il est hors de doute qu'elle existe dans certains cas et quand elle existe, c'est un devoir de le reconnaître, parce que saint Bonaventure doit être étudié sans idée préconçue et sans déguisement.

Mais comment parviendra-t-on à donner sûrement le vrai sentiment de saint Bonaventure ? Il nous semble que notre travail de compilation peut contribuer puissamment à atteindre ce résultat. Dans cet ouvrage, en effet, saint Bonaventure se présenterait précédé d'Alexandre de Halès et suivi de Richard de Middletown. Or, on n'a pas oublié ce que ces deux Docteurs ont été pour saint Bonaventure. Le premier a été le Maître vénéré du Docteur séraphique, qui s'est fait un devoir de ne pas s'écarter de ses opinions. Le second a été comme un disciple et un commentateur. Le Père Théodore Forestius de Bergame le regardait même comme le disciple qui avait le plus profondément pénétré la pensée intime du séraphique Docteur. Tant que nous ne possèderons pas les œuvres théologiques de Jean de Peckam, les écrits de Richard seront le commentaire le plus autorisé de notre grand Docteur. De là on est en droit de conclure que, généralement, l'opinion d'Alexandre de Halès indique l'opinion de saint Bonaventure, de même que le texte de Richard se charge de l'expliquer. Indiqué par Alexandre de Halès, expliqué par Richard, le sentiment de

saint Bonaventure ne pourrait que très difficilement être altéré ou dénaturé. Il faudrait y mettre une telle audace ou tant de mauvaise volonté, que la chose deviendrait comme impossible. Comme le travail de compilation proposé, contribuerait effectivement à sauvegarder les écrits de saint Bonaventure contre toute altération de ses opinions, nous le jugeons très utile à sa gloire et à son honneur.

4° *Cet ouvrage ferait connaître la Doctrine d'Alexandre de Halès.*

Un autre avantage de cet ouvrage serait de faire sortir Alexandre de Halès de l'injuste oubli dans lequel on est parvenu comme à l'ensevelir. Que le grand Alexandre de Halès soit ignoré, méconnu par ceux qui connaissent beaucoup plus Cicéron et Horace qu'Aristote ; par ceux également qui n'ont ni assez d'admiration pour la Renaissance et Descartes, ni assez de mépris pour le moyen âge et la Scolastique, cela se comprend : mais que cette même ignorance, ce même déni de justice se retrouvent dans ceux qui ne partagent pas ces sentiments, c'est ce qui surprend et confond. Cependant, parmi les plus chauds partisans de la Scolastique, combien n'y en a-t-il pas qui croient, le plus sérieusement du monde, qu'elle n'a rien à gagner à remonter au-delà de saint Thomas et de saint Bonaventure. C'est là une erreur aussi injuste à l'égard d'Alexandre de Halès que préjudiciable aux véritables intérêts de la Scolastique.

C'est d'abord une injustice à l'égard d'Alexandre de Halès, car on oublie ce que la Scolastique doit à ce grand Docteur. La Scolastique du moyen âge doit à Alexandre de Halès son manuel, sa méthode d'enseignement et le plan définitif de ses Sommes théologiques. Elle lui doit son manuel, car c'est lui qui a choisi le Livre des Sentences pour en faire le thème de ses leçons, et ce Livre a été de suite adopté par les Universités. Elle lui doit sa méthode d'enseignement, car le Commentaire d'Alexandre de Halès sur le Livre du Lombard est devenu comme un modèle que les mêmes Universités ont imité pendant plusieurs siècles. Enfin, la Scolastique doit à Alexandre le plan définitif de ses Sommes théologiques, car toutes reproduisent, dans leurs lignes principales, le plan adopté par lui pour sa propre Somme.

Cette exclusion d'Alexandre de Halès est de plus préjudi-

ciable aux véritables intérêts de la Scolastique. Il ne faut pas oublier que si les écrits de ce Docteur ne sont pas la source la plus parfaite, ils sont l'une des sources les plus pures et, sans aucun doute, la plus universelle de la Scolastique. Nous excluons la perfection pour ne blesser personne dans ses préférences; mais nous affirmons que les écrits d'Alexandre de Halès sont l'une des sources les plus pures de la Scolastique. Nous avons pour garants de notre affirmation, les paroles et les écrits d'Albert-le-Grand, de saint Thomas et de saint Bonaventure. Deux nous ont dit, tous les trois ont montré par leurs propres écrits, combien ils estimaient et aimaient la Doctrine d'Alexandre de Halès. Or, tout le monde sait de quelle autorité jouissent, dans la sainte Église, ces trois immortels génies.

Mais nous avons mieux encore que l'approbation de ces grands Docteurs. L'Église, par l'organe de ses Pontifes, a approuvé la Doctrine d'Alexandre de Halès. C'est ce que constatait Pierre d'Ailly devant le Pape d'Avignon, Clément VII, lorsqu'il plaida la cause de l'Université contre Jean de Montson. Voulant démontrer que l'approbation en général de la Doctrine ne prouve pas nécessairement qu'elle soit exempte de toute erreur, il apporte, à l'appui de son assertion, l'approbation donnée aux Doctrines, parfois opposées, de saint Thomas et d'Alexandre de Halès : De même, dit-il, que les Frères Prêcheurs allèguent une bulle qui approuve la Doctrine de saint Thomas, de même les Frères Mineurs en allèguent une autre qui approuve la Doctrine d'Alexandre de Halès. « *Et hic etiam notandum quod, sicut Ordo Fratrum Prædicatorum dicit se habere bullam super confirmatione vel approbatione Doctrinæ S. Thomæ, ita Ordo Fratrum Minorum dicit de approbatione Doctrinæ magistrali Alexandri de Hales* (1). »

A la pureté de la Doctrine, les écrits d'Alexandre de Halès unissent l'avantage d'être moins la Doctrine d'une École que de toute la Scolastique. Ce grand Docteur est le dernier représentant de l'ancienne Scolastique avant sa division en Écoles, le dernier duquel on a pu dire légitimement que toute l'Université de Paris le suivait. Il constitue donc, avec Aristote et Pierre Lombard, comme le patrimoine commun

(1) *Collectio Judiciorum...*, *tom. I*, *pars* 2ᵉ, *p.* 122, *col.* 2ᵉ.

des diverses Écoles. Après lui les Scolastiques s'attacheront de préférence à saint Thomas, à saint Bonaventure ou à Duns Scot. Ils seront généralement si exclusifs dans leur affection, si fortement liés par la rigueur des principes et les exigences des systèmes, qu'ils deviendront, les uns pour les autres, de véritables adversaires. Les liens communs à leurs Maîtres seront les seuls qui les rattacheront les uns aux autres. Or, les écrits d'Aristote, de Pierre Lombard et d'Alexandre de Halès forment ces liens communs à toutes les Écoles.

Saint Thomas et Duns Scot ont commenté Aristote. De plus, avec saint Bonaventure, ils ont commenté les écrits de Pierre Lombard. Tous les trois, également, ont aimé et étudié la Somme d'Alexandre de Halès. Mais si ces trois Maîtres se sont nourris de la Doctrine d'Alexandre de Halès, s'ils se sont appropriés, dans une mesure plus ou moins large, ses principes et ses opinions, il importe souverainement d'étudier cette source commune aux diverses Écoles scolastiques.

Quiconque désire connaître ce que les diverses Écoles ont de particulier, comme ce qu'elles ont de commun, assister, pour ainsi dire, à leur formation, découvrir sur quels points, d'après quels principes, s'est opéré ce fractionnement de la Scolastique, doit étudier les écrits d'Alexandre de Halès. C'est par cette étude d'Alexandre de Halès qu'il nous a été donné de saisir à son principe ce sectionnement de l'ancienne Scolastique sur une question dont nous avons parlé dans ce travail.

Lorsque nous avons recherché sous quelle forme la matière première avait été créée, nous avons vu que le Docteur angélique et le Docteur séraphique étaient d'un sentiment opposé (1). Saint Thomas veut que la matière première ait été créée sous une forme complète et distincte (2); saint Bonaventure tient pour une forme incomplète et générique (3). Si, de ces deux chefs d'École,

(1) Voir Richard de Middletown, § 3 : De la pluralité des formes dans les êtres et les grands Docteurs au XIIIe siècle, p. 207-217.

(2) *In* 2, *dist. XII*, *qu.* 1, *art.* 4. — Voir également dans la Somme, 1a *p. q.* 66, *art.* 1, *corp.*

(3) *In* 2, *dist. XII*, *art.* 1, *qu.* 2.

on remonte à la source commune où ils ont puisé l'un et l'autre, on est heureux de voir Alexandre de Halès (1) présenter les deux opinions comme également appuyées sur l'autorité des Pères et de la Tradition catholique; de sorte que lui-même reste hésitant et ne se prononce ni pour l'une, ni pour l'autre.

Alexandre de Halès ne s'est pas prononcé, parce que rien, dans la Sainte Écriture, les Pères et la Tradition catholique, ne lui semblait favoriser davantage l'une ou l'autre opinion. Saint Thomas et saint Bonaventure, au contraire, se sont prononcés, parce que l'une des opinions s'harmonisait mieux avec le système philosophique qu'ils avaient adopté. Si saint Thomas est pour la création immédiate de la matière première sous une forme complète et distincte, c'est surtout parce qu'il ne veut qu'une seule forme dans chaque composé. Comme saint Bonaventure ne voit aucune répugnance à admettre plusieurs formes substantielles dans le même composé, il concède volontiers que les êtres ne sont arrivés à leur perfection définitive que graduellement et par des transformations successives.

Toute la cause de la diversité des opinions sur ce point est donc philosophique et nullement théologique. L'Écriture expliquée par les Pères, laisse la liberté de s'engager dans l'une ou l'autre des deux voies; mais des raisons philosophiques déterminent saint Thomas à s'engager dans l'une, saint Bonaventure à préférer l'autre, et voilà désormais l'École divisée sur ce point. Si, sur chaque question, on remontait ainsi à l'origine et à la cause des diverses opinions, on serait peut-être moins tranchant, moins dogmatique, mais, par contre, il serait plus facile de rester dans la vérité et la charité.

L'étude des écrits d'Alexandre de Halès est donc de nature à enlever aux divisions des Écoles ce qu'elles ont parfois d'excessif et de passionné, elle peut encore servir à corriger un autre abus grave de la Scolastique, qui, comme le précédent, est un fruit de la multiplication des Écoles. Depuis le XIVe siècle, les Scolastiques se sont attachés de préfé-

(1) *Alexandri Alensis angli Doct. irrefragabilis Ordinis Minorum. Universa Theologiæ Summa, in quatuor partes ab ipsomet authore distributa. Secunda pars quæst.* 44, *membrum* 1. — *Colonniæ Agrippinæ*, 1622, *tom. II, p.* 151.

rence à ce qui les divisait et les séparait. Ils se sont tellement adonnés à l'étude des opinions propres à leur École qu'ils ont négligé, à peu près complètement, celles qui étaient admises par toute l'École. Ouvrez, par exemple, un ouvrage de Philosophie scolastique du XVIIe siècle et cherchez-y le Traité de la matière première, vous trouverez clairement expliqués et longuement développés les points qui divisent les deux Écoles rivales. Vous apprendrez encore toutes les divisions et subdivisions qui se sont formées dans chaque camp ; mais pour ce qui est commun aux deux Écoles vous ne découvrirez rien ou à peu près rien. On croira vous avoir donné une idée suffisante de la matière première quand, après une définition assez peu lumineuse d'Aristote, on vous aura démontré qu'elle a, ou qu'elle n'a pas par elle-même, un acte entitatif et un acte d'existence, que par un acte de la Toute-Puissance de Dieu, elle peut, ou ne peut pas exister sans sa forme.

Personne, ou à peu près personne, ne songera à reproduire les grandes et belles thèses des Maîtres de la Scolastique sur l'existence de la matière première, sa raison d'être dans le plan divin de la création, la plupart de ses qualités et de ses fonctions. Il faut remonter à ces grands Maîtres, et spécialement à Alexandre de Halès — car aucun n'a été moins préoccupé que lui des systèmes — pour retrouver cette grande Scolastique, que les divisions des Écoles n'avaient point encore séparée, et comme amoindrie. Aussi nous comprenons pourquoi Léon XIII conseille de remonter, dans la mesure du possible, vers la Scolastique du XIIIe siècle. Ses Maîtres d'alors s'adonnaient entièrement à ce que nous appellerions volontiers la substance de la Scolastique, et négligeaient les accidents. Par ce travail ils l'ont élevée à un degré de perfection qu'elle n'a jamais dépassé depuis, et qu'elle n'a même jamais pu conserver. Notre travail de compilation contribuerait à ramener vers ces hauteurs d'où l'étude de la Scolastique n'aurait pas dû descendre.

Aux deux avantages précédents, le texte d'Alexandre de Halès en présenterait un troisième par la place qu'il occupe dans le travail proposé. Ce texte serait, en effet, suivi de celui des autres Maîtres de l'École franciscaine et annoté par Albert-le-Grand et saint Thomas. Cette situation lui permettrait d'être un élément d'union entre les Écoles fran-

ciscaine et thomiste. Nous avons dit comment l'École scotiste doit se fondre avec l'ancienne École franciscaine. Mais l'ancienne École franciscaine, elle-même, trouverait, dans les écrits de son plus ancien Maître, le moyen de se concilier souvent avec l'École de saint Thomas. L'annotation du texte d'Alexandre, annotation que fourniraient surtout les Maîtres de l'École dominicaine, manifesterait aux yeux de tous la conformité de Doctrine qui existe entre les deux Écoles. Toutes les fois, en effet, que l'on verrait Albert-le-Grand, ou saint Thomas, adopter un principe ou une opinion d'Alexandre de Halès, on aurait la certitude qu'un nouveau lien fortifie et augmente leur union. Ce dernier avantage ne serait ni le moins précieux, ni le moins désirable.

C'est par lui que nous voulons terminer ce travail, qui, en résumé, tend à la conciliation. Conciliation des Doctrines et des Docteurs de l'Ordre, de façon à ne former qu'une École franciscaine. De plus, conciliation de cet École franciscaine avec l'École de saint Thomas, dans la mesure fixée par la vérité des Doctrines. Voilà, en deux mots, le but de tout l'ouvrage.

Il ne nous reste plus qu'à donner, comme spécimen du travail proposé, une question de Philosophie. Nous choisissons la question de l'union substantielle de l'âme et du corps : c'est la première de tout traité d'Anthropologie, c'est aussi celle dont il a été longuement question dans le chapitre consacré à Richard de Middletown. Par cette question on pourra juger de ce que serait ce travail de compilation sur les quatre Maîtres de l'Ordre.

§ 3.

De l'Union substantielle de l'âme et du corps dans l'homme.

Nota I. — « Tous les Philosophes, dit Sansévérino, qui ont admis qu'il y a dans l'homme, non pas un corps seulement, comme le prétendent Dicéarque et un petit nombre d'anciens, ainsi que les Matérialistes modernes, mais un corps et une âme, enseignent d'un commun accord que l'homme n'est pas constitué par l'âme seule, ou le corps seul, mais qu'il est un être composé d'un corps et d'une

âme. Cette persuasion est généralement répandue dans le commun des hommes, puisqu'on ne trouverait personne, même parmi les moins instruits, qui donnât le nom d'homme à un cadavre, ou à l'âme séparée du corps, et qui ne mît une grande différence entre un *cadavre*, une *âme* et un *homme* (1). »

Il résulte de là que l'homme est généralement regardé comme un composé d'âme et de corps. Mais quelle est la nature de ce composé ? Est-il *un* par l'unité de substance, ou bien est-il seulement *un* par la communauté des propriétés et l'accord des opérations ? Chacune de ces hypothèses a eu ses partisans.

1° Beaucoup n'ont vu dans l'âme et dans le corps réunis qu'un composé de deux substances entièrement distinctes et divisées quant à leur être, mais dont les opérations s'harmonisent et correspondent. De ce nombre a été Platon, qui a conçu l'homme comme une intelligence indépendante du corps, ainsi que le remarque Duns Scot dans ces paroles : « *Plato enim posuit* (2), *quod homo est ipse intellectus per se subsistens, non corpus, nec habens per corpus processum, sed utens corpore, sicut nauta navi* (3). »

Tous ceux qui avant et après Platon, comme Pythagore, Empédocle, les Manichéens (4), Plotin et plusieurs Néoplatoniciens, ont donné pour motif à l'union de l'âme et du corps ou une faute commise dans une vie antérieure, ou un amour désordonné pour la matière, n'ont vu dans le corps, qu'une prison pour l'âme, ou un instrument utile à ses opérations.

L'idée que Descartes s'était faite de la nature de l'homme l'a obligé, à son tour, à rejeter l'union substantielle. Pour lui, en effet, l'âme, c'est-à-dire le sujet pensant, c'est tout l'homme ; ce n'est nullement le composé de l'âme et du corps. Aussi quand ses disciples ont voulu expliquer comment les mouvements du corps correspondent aux pensées

(1) *Eléments de la Philosophie chrétienne, par Sansévérino. Ouvrage traduit par l'abbé A. Coriolano, tom. III, chap. Ier, article 1er, p. 6 et 7, n° 3.*

(2) Dans son *Alcibiade.*

(3) *Opera omnia. De Rerum Principio, quæst. IX, art. II, sect. 1a, Tom. III, p. 61, n° 12.*

(4) Voir plus bas l'article de saint Bonaventure, ad 3um.

de l'âme, ils ont dû recourir aux systèmes de *l'occasionnalisme*, de *l'harmonie préétablie* et de *l'influx physique* (1). Le Père Liberatore a cru pouvoir dire de cette opinion qu'elle a été adoptée par la plupart des Philosophes modernes, si bien que le *Dictionnaire français des Sciences philosophiques* la donne comme certaine sans la moindre hésitation : « C'est elle (l'âme), en un mot, qui constitue notre *moi* (2). »

Le Père Liberatore ajoute ensuite : « Kant est allé plus loin : pour lui le *moi* n'a plus été l'âme, mais seulement la conscience que l'âme a d'elle-même. En d'autres termes, ce n'a plus été la substance pensante, mais la pensée, en tant que par la réflexion elle saisit une autre pensée... »

« Rosmini crut pouvoir tenir une route mitoyenne entre l'un et l'autre de ces Philosophes, en établissant que le *moi* n'est ni l'âme seule, ni la seule conscience, mais un composé de toutes les deux (3). » Pour Rosmini, comme pour Kant, l'union de l'âme avec le corps doit se borner à produire une certaine harmonie dans leurs opérations.

2° Cependant, des Philosophes modernes ont pensé qu'il ne convenait point de borner à l'accord des opérations les effets de l'union entre l'âme et le corps : ils y ont ajouté la production de propriétés nouvelles. Le Père Tongiorgi est partisan de ce sentiment. Il n'admet pas que l'âme et le corps s'unissent de telle sorte, qu'ils parviennent à former ensemble une substance unique et complète. Après comme avant l'union, la substance de l'âme reste distincte de la substance du corps ; mais cette substance de l'âme pénètre et envahit tellement toute la substance du corps, elle lui est si intimement présente, que les forces ou propriétés de l'une et de l'autre se mêlent et se combinent de façon à former, dans le composé humain, des propriétés autres que les propriétés des composants (4).

Cette union, que le Père Tongiorgi appelle substantielle, n'est en réalité qu'accidentelle : logiquement cependant elle

(1) Voir *Sansévérino, ibid., p. 9 et 10, n° 6 et 7.*

(2) *Du Composé humain, ch. Ier, p. 6.*

(3) *Ibidem.*

(4) *Sansévérino. Tom. III, chap. I, art. VII, p. 66, n° 79.*

devrait être substantielle. Elle n'est qu'accidentelle, parce que l'âme et le corps unis conservent leur être propre, et conservant leur être propre, la substance de ces deux principes n'éprouve aucun changement. Les propriétés seules, c'est-à-dire les accidents de la substance, participent à cette union et la caractérisent. Logiquement cependant, avons-nous dit, cette union devrait être substantielle. La raison en est que tout changement, dans les forces ou propriétés, présuppose un changement analogue dans la substance d'où elles émanent. Les propriétés, en effet, découlent naturellement de la substance et lui sont nécessairement conformes. C'est là ce qui permet d'arguer de la diversité des propriétés à la diversité des substances. Le Père Tongiorgi paraît avoir méconnu ce principe de la Scolastique en admettant la production de nouvelles propriétés, sans faire subir aux principes qui les produisent aucun changement de nature.

3° Une troisième opinion ne se contente ni de l'accord des opérations, ni de la production de propriétés nouvelles dans le composé, elle exige l'union des deux substances de l'âme et du corps. Malheureusement elle exclut de cette union la partie supérieure de l'âme humaine. C'est ainsi que, pour des motifs divers, Averroès et le Père Pierre-Jean Olive ont restreint l'union de l'âme de l'homme avec son corps aux deux premiers degrés de la vie. Selon ces deux Philosophes, l'âme est la forme du corps — et par conséquent elle lui communique son être et son opération — en tant que végétative et sensitive ; mais en tant qu'intellective, elle n'est plus sa forme et ne lui communique absolument rien.

La raison de cette restriction, pour Averroès, était que chaque homme n'avait en propre qu'une âme sensitive. L'âme intellective était unique et la même pour tous les hommes. Voici comment, d'après Duns Scot, il exposait cette Doctrine qu'il prêtait à tort à Aristote : « *Doctrina Aristotelis ponit, secundum quod eam exponit Commentator suus 3. de Anima, comm. 4 et 5, quod homo est homo per animam sensitivam nobiliorem aliis, eductam de potentia materiæ ; et quod intellectiva non unitur nobis sicut forma, sed sicut motor, in quantum a phantasmatibus accipit species intelligibiles, per quas ipse format actum intel-*

ligendi. Et hoc necesse habet dicere, eo quod posuit unum intellectum omnium hominum; quod verum non esset, si nobis ut forma uniretur, eo quod secundum ipsum propria forma est in propria materia. Sic enim exponit eum Commentator suus, 3. de Anima, text. 4 et 5, qui sequens ipsum in illum duplicem errorem simul lapsus est : quod scilicet non esset nisi unus intellectus omnium, et quod non uniretur nobis ut forma, sed sicut motor, et per operationem (1).

Ce qui empêchait Pierre-Jean Olive d'admettre que la partie supérieure de l'âme raisonnable pût être la forme du corps, c'est que ses propriétés et ses opérations, en tant qu'intellective, ne sont pas communicables au corps. Comme nous avons longuement exposé le sentiment de Jean Olive en parlant de la définition du Concile de Vienne, nous ne nous y arrêterons point ici (2). Nous regrettons que la longueur de l'article, consacré par Duns Scot à cette question dans son traité *De Rerum Principio*, ne nous permette pas de le donner en entier. Il nous faudra supprimer tout ce qui regarde la réfutation des opinions opposées à l'opinion scolastique, pour nous contenter de la démonstration de cette dernière.

4° L'opinion des Scolastiques diffère des trois opinions que nous venons d'exposer. Avec Averroès et Pierre-Jean Olive, ils affirment que l'âme est la vraie forme du corps, mais, contrairement à ces deux Philosophes, ils soutiennent, après Aristote et les saints Pères (3), que toute la substance de l'âme raisonnable s'unit à la substance du corps. L'union entre les deux substances est telle que, réunies, elles ne forment plus qu'une unique substance qui constitue la nature de l'homme.

Cette opinion philosophique a été confirmée par l'autorité de l'Église. Les définitions des Conciles Œcuméniques de Vienne et de Latran (le IV°), de même que les Lettres encycliques de Pie IX à l'archevêque de Cologne, autorisent à

(1) *Opera omnia. De Rerum Principio, quæst. IX, art. II, sect. I°. Tom. III, p.* 61, *n°* 12.

(2) Voir Richard de Middletown, § 2 : Définition du Concile de Vienne sur l'union de l'âme et du corps, p. 180.

(3) *Sansévérino. Anthropologie, chap. I, art.* 1, *tom. III, p.* 8, *n°* 5.

regarder le sentiment des Scolastiques comme une vérité catholique. Sansévérino le pense, car après avoir rappelé ces diverses autorités, il ajoute : « on le voit, tandis que dans la définition précitée des Conciles de Vienne et de Latran, définition renouvelée par Pie IX contre les partisans de Günther, la théorie scolastique se trouve enseignée en propres termes, tous les systèmes des Philosophes modernes sur l'union de l'âme et du corps y sont réprouvés (1). »

NOTA II. — Sur cette question, de l'union de l'âme avec le corps, les Maîtres de l'École franciscaine partagent l'opinion des Maîtres de l'École thomiste. Les deux Écoles admettent l'union substantielle entre l'âme humaine et le corps ; elles admettent encore que dans cette union l'âme a la raison de forme et le corps la raison de matière. Pour l'École thomiste, cette union ne peut être substantielle, qu'à la condition d'être la première ; pour l'École franciscaine elle l'est, quoique venant après plusieurs autres. Ces précédentes unions empêchent si peu cette dernière d'être substantielle, que Duns Scot émet et prouve cette proposition. « *Verius et perfectius unitur anima intellectiva corpori humano, quam alia quæcumque forma suæ materiæ* (2). »

Une autre divergence entre les deux Écoles vient des preuves alléguées. Scot récuse la preuve apportée par saint Thomas dans sa Somme (3). Selon sa coutume, Scot ne nomme pas le Docteur angélique, mais il reproduit son argument et donne le motif qui le lui fait rejeter. Voici ses paroles : « *Probant aliqui propositum sic : a propria forma est propria operatio, 1. Ethicor. quia forma est principium operationis ; sed intelligere est propria operatio hominis secundum quod homo, 10. Ethicorum, c. X et 2. de Anima tex. 24. igitur hæc est a propria forma hominis : sed hæc non est nisi ab intellectiva : igitur anima intellectiva est propria forma hominis.* »

(1) Sansévérino. — *Anthropologie, chap. I, article VI. Tom. III*, *p.* 59, *n.* 69.

(2) *Opera omnia. — De Rerum Principio, quæst. IX, art. II, sect. III. Tom. III, p.* 77, *n°* 72.

(3) 1ª *p., qu.* 75, *art.* 2.

« *Hæc ratio non videtur sufficiens, secundum opinionem eorum ipsorum, qui faciunt eam ; nam ipsi ponunt intellectum purum passivum respectu intelligere, sicut materiam primam, et recipere illud est ab objecto, sicut a totali causa per se ; igitur intelligere, non est propria operatio hominis secundum quod homo, sed est propria operatio objecti* (1). »

Pour comprendre ce qui a déterminé Duns Scot à refuser toute valeur démonstrative à la preuve de saint Thomas, il importe de ne pas perdre de vue les principes qu'il formule dans l'article que nous donnons ci-dessous. Le premier est que l'existence des principes constitutifs de l'être se prouve *a posteriori*. C'est par l'opération ou l'acte d'une faculté, dit Scot, que l'on arrive à la connaissance de cette faculté, de même que par la connaissance d'une faculté on découvre la nature de la substance « *quia per actus in notitiam potentiæ, et per potentiam in notitiam substantiæ devenimus* (2). » Mais comme dans la substance il y a deux principes constitutifs, la matière et la forme, de là un second principe pour reconnaître l'existence de l'un ou de l'autre. Tout ce qui est passif, dit Duns Scot, vient de la matière, tout ce qui est actif découle de la forme et doit lui être attribué. « *Omne principium patiendi reducitur ad materiam, 9. Metaphys. text. 2. ergo omne principium agendi reducetur necessario ad formam* (3). »

L'opération ne sert pas seulement à découvrir séparément l'existence de la matière et de la forme, elle sert encore à découvrir le degré de leur union. Si la matière et la forme ont une opération commune, c'est le signe évident qu'elles se sont d'abord communiqué leur être. De là ce troisième principe ainsi formulé par Duns Scot. « *Sicut enim esse communicatur, ita et operatio, sicut per Philosophum patet 8. Metaphys. cap. et text. ultimis* (4). »

C'est sur le second de ces principes que s'appuie Duns Scot pour combattre la preuve de saint Thomas. Puisque vous prétendez, dit-il en substance, que l'intelligence est

(1) *Opera omnia. — Reportata in 4, dist. 43, quæst. 2. Tom. XI, p.* 835.

(2) Voir plus bas la preuve 6e de l'article de Scot.

(3) De même la preuve 7e.

(4) De même la preuve 6e.

passive dans l'intellection, vous ne pouvez pas arguer de là que l'âme est forme dans le composé : votre argument prouverait plutôt qu'elle a la raison de matière, parce que tout ce qui est passif découle du principe matériel.

Mais est-il bien certain que, d'après saint Thomas, l'intelligence soit purement passive dans ses opérations intellectuelles ? Les Scotistes, à la suite de leur chef, l'affirment. Ces paroles du Commentaire du Père François Lychetus sur la troisième distinction du premier livre des Sentences le prouvent surabondamment. « *Hæc (opinio) est divi Thomæ in 1 parte Summæ, quæst. 85, art. 2, qui vult, quod species intelligibilis sit ratio formalis gignendi notitiam actualem : ita quod intellectus tantum passive se habet. Et hanc positionem probat auctoritatibus, et rationibus* (1). » Il est hors de doute, en effet, que saint Thomas aime à assigner à l'intelligence dans ses opérations un rôle analogue à celui de la matière première dans le composé, et à celui de la femme dans la conception. Or, le rôle de ces deux derniers principes est purement passif dans la Doctrine de saint Thomas ; il semblerait donc assez légitime de conclure que l'intelligence l'est également. Mais un disciple du Docteur angélique, le Père François Palancus, nous donne deux motifs qui doivent empêcher de tirer cette conclusion (2). Le premier est que ces comparaisons ne doivent pas être prises dans un sens trop rigoureux. Le second, beaucoup plus grave, est que ce serait prêter à saint Thomas une opinion absurde. Or, il ne convient de prêter à personne, pas même à un adversaire, une opinion absurde. A plus forte raison ne doit-on pas agir ainsi quand cet ad-

(1) *Opera omnia. Tom. V, p.* 1a, *p.* 584.

(2) Talem comparationem non debere intelligi cum omnimoda similitudine ; sed paritas solum stat in eo, quod sicut pater et mater concurrunt ad generationem prolis, et vir concurrit medio semine emisso, quo fœcundatur fæmina, ita ad intellectionem, seu internum partum notitiæ concurrit intellectus in se, et objectum media specie emissa, quæ sit quasi virtus ejus, et semen. In aliis vero non debet servari paritas, nam alias, sicut juxta Div. Thom. fœmina solum concurrit passive ad generationem, ita intellectus solum passive concurreret ad intellectionem, quod per se est absurdum. » (*Cursus Philosophicus juxta miram angelici Præceptoris doctrinam digestus, auctore R. Adm. P. Fr. Francisco Palanco Campo-Regalensi, Sac. Ordin. Minimorum. Tom III. p.* 259. *Matriti, ed. tertia* 1704.

versaire est saint Thomas. C'est le cas d'appliquer la règle si sage donnée par saint Bonaventure. Il voulait que les interprétât, dans le sens le plus favorable, les paroles des anciens Docteurs, lorsqu'elles inclinaient vers une opinion fausse ou condamnée.

Les quatre Docteurs franciscains ne se sont pas placés au même point de vue pour trancher la question de l'union de l'âme et du corps. Saint Bonaventure l'a envisagée au point de vue de Dieu et de la création. Richard de Middletown et Duns Scot se sont surtout proposés de prouver, contre Averroès et Pierre-Jean Olive, que l'âme raisonnable était bien la forme du corps. Alexandre de Halès a traité la question en elle-même sans se préoccuper d'autre chose que de prouver l'union substantielle. Aussi ses preuves ont été acceptées par Albert-le-Grand et saint Thomas. On peut dire que sur cette question Alexandre de Halès a été un guide pour toute l'École.

NOTA III. — A. CONCLUSION. *L'union du corps et de l'âme raisonnable dans l'homme est demandée par les attributs divins comme par l'ensemble des êtres de la création. Par cette union, où l'âme a la raison de principe formel, l'homme est constitué dans l'unité de son être.*

B. DÉMONSTRATION DE LA CONCLUSION. — (*a*). *L'union du corps et de l'âme raisonnable dans l'homme est demandée par les attributs divins comme par l'ensemble des êtres de la création.* — Les attributs divins qui la demandent sont : 1° La puissance de Dieu (S. Bonaventure, 1re). — 2° Sa Sagesse (S. Bonaventure, 2e). — 3° Sa Bonté (S. Bonaventure, 3e).

L'ensemble des êtres de la création la demande également : 1° Pour la gradation et l'enchaînement des êtres de genres différents (Scot 11e). — 2° Pour rendre parfait, sous le rapport de la connaissance et de l'inclination, le genre des formes (Scot 12e). — Aussi la convenance de cette union a été perçue par la simple raison (S. Bonaventure 4e).

(*b*). *Dans cette union l'âme a la raison de principe formel.* — Cette assertion se prouve : 1° par la définition de l'âme d'après Aristote. (Alexandre de Halès 3e. — Richard 6e. — Scot 5e.)

2° Par l'autorité de saint Ambroise (Scot 4e) — de saint Jean Damascène (Scot 1re) — de Richard de Saint-Victor (Scot 3e) — de l'auteur du livre *De Spiritu et anima*

(Alexandre de Halès 1re et 2e — Scot 2e) — d'Aristote (Scot 5e) — de Porphyre (Richard 2e) — d'Avicenne (Richard 3e).

3° Par les actes propres à l'homme, comme comprendre et vouloir librement (Richard 4e — Scot 7e) — désirer la béatitude (Richard 5e).

4° Par les fonctions de l'âme dans le composé. En effet, l'âme qui doit être matière ou forme, ne peut avoir la raison de matière (Scot 8e). — De plus, comme toute forme, elle est corrélative de sa matière (Scot 9e) — et lui est inhérente (Scot 10e).

(c). *Par l'union de l'âme et du corps, l'homme est constitué dans l'unité de son être.* — Cette unité d'être se prouve : 1° par l'attribution des actes de l'un des principes au composé (Richard 1re — Scot 6e); — 2° par la communication réciproque de leurs passions (Alexandre de Halès 4e); — 3° par la conservation du corps par l'âme (Alexandre de Halès 5e).

ALEXANDER ALENSIS

(SECUNDA PARS SUMMÆ THEOLOGICÆ QUÆST. 63, MEMBRUM 1, P. 209.)

An anima et corpus sint conjungibilia?

AD OPPOSITUM. — Primo quæritur, utrum sint conjungibilia. Quod non videtur (1) :

1° Quorum enim major est convenientia, non conjunguntur ut unum fiat ex illis : ergo multo fortius quorum minor est convenientia, sed major est convenientia in natura inter corpus cœleste et corpus elementatum, quam inter corpus elementatum et incorporeum :

(1) Sur cette question Albert-le-Grand s'est attaché fidèlement aux pas d'Alexandre de Halès; il a reproduit presque intégralement, dans sa Somme théologique, les preuves et les objections de notre grand Docteur. Son article peut donc former un excellent Commentaire du texte d'Alexandre de Halès, et à ce titre, nous allons le donner en entier, d'après l'édition du Père Pierre Jammy.

(SECUNDA PARS SUMMÆ THEOLOGICÆ TRACTATUS XIII, QUÆST. LXXVII, MEMBRUM 1, p. 376-377.)

Utrum anima rationalis unibilis sit corpori?

Primo ergo quæritur, an anima rationalis unibilis sit corpori? Sicut enim dicit Gregorius Nissenus in lib. de homine, cap. 3. Difficultas hujus quæstionis compulit Platonem dicere, quod homo non est compositus ex corpore et anima, sed est anima utens corpore.

1° Ad hoc ergo quod non conjungantur ad unum constituendum, quidam objiciunt sic a majori : quia magis videtur, quod illa quæ minus

SANCTUS BONAVENTURA

(IN LIBR. II SENTENTIARUM, DISTINCT. I, PARS. II, ART. I, QUÆST. II, P. 41.)

Utrum rerum universitas triplici differentia distinguatur, scilicet substantia spirituali, corporali et ex utraque composita.

Secundo quæritur circa hoc de differentiis, secundum quas res multiplicatæ sunt, quas Magister ponit in littera (1), scilicet substantiam spiritualem et corporalem et ex utraque compositam. Quæritur ergo, utrum hæc distinctio debeat esse in universo. Et videtur, quod non.

AD OPPOSITUM. — 1° Primo de *corporali*. Nam, sicut tactum est (2), omne quod Deus facit facit salva ordinatione, ergo propter suam bonitatem, sed non facit propter bonitatem suam augendam, sed participandam ; sed sola creatura spiritualis « Dei capax est et ejus particeps esse potest (3). » — Ergo solam spiritualem debuit facere, non corporalem. *Si tu dicas* quod corporalis est particeps in effectu, quamvis non in se ; hoc nihil est, quia aliquid participare bonitatem divinam in effectu, non est aliud quam esse — hoc enim ipso quod est, participat effectum bonitatis — ergo idem est dicere,

(1) Hic, c. 4.

(2) Quæst. præc. et supra, p. 1, a. 1, q. 1, fundam. 5; a. q. 2. fundam. 2.

(3) August., XIV de Trin. c. 8, n. 11. Cfr. et Aristot., I. Eudem. c. 4 (c. 7.), ubi dicit, reliqua animantia homine inferiora participare non posse felicitatem.

RICHARDUS A MEDIAVILLA

(IN LIBR. II, SENTENTIARUM, DISTINCT. XVII, ART. I, QUÆST. III, P. 215.)

Utrum anima rationalis fuerit ipsius Adæ specifica forma.

AD OPPOSITUM. — Et videtur quod non, 1° Quia omnis forma in essendo innititur suæ materiæ (1). Sed anima intellectiva in essendo non innititur corpori, quia aliter in separatione amitteret suum esse : ergo non fuit forma corporis Adæ.

2° Item quod est contra inclinationem naturalem est ut in paucioribus. Sed plures sunt animæ separatæ, quam conjunctæ : ergo anima non habet naturalem inclinationem ad corpus, sed formæ habent naturales inclinationes ad suas materias, ergo animæ rationales non sunt formæ corporum humanorum.

3° Item essentia animæ aut est totaliter dependens a corpore, aut totaliter independens, aut partim

(1) La force de cette objection repose sur cette Doctrine scolastique, que Denys-le-Chartreux expose dans les termes suivants : « Ad hoc quippe, quod aliquid sit forma substantialis alterius, duo requiruntur. Primum, ut forma sit principium essendi substantialiter ei cujus est forma. Principium dico non effectivum, sed formale, quo aliquid denominatur ens. Ex quo sequitur aliud, scilicet quod materia, et forma conveniant in uno esse, quod non contingit de principio effectivo, et eo, cui dat esse : et hoc est esse, in quo subsistit substantia composita, quæ est una, secundum quod est ex materia et forma constans ». (In 2, dist. 1, quæst. 9, p. 40. Venetiis 1584.)

JOANNES DUNS SCOTUS

(DE RERUM PRINCIPIO, QUÆST. IX, ART. II, SECT. II, TOM. III, P. 65).

Ostenditur animam intellectivam esse veram et specificam formam corporis.

Videndum tandem utrum iste modus unionis sit verus. Circa quod sic est procedendum. Primo est ostendendum, quod anima intellectiva secundum se totam, inquantum intellectiva, corpori unitur, ut forma. Secundo, quod ei unitur ut forma specifica.....

1° Quod autem uniatur ei ut forma, hoc videntur sentire Catholici tractatores. Ait enim Damascenus, ostendens duo principia, ex quibus constat homo, *lib. 2. Orthodoxæ fid. cap. 12. Deus*, inquit, *ex visibili et invisibili natura condidit hominem, ex terra corpus plasmans, animam autem rationalem per insufflationem.* Ecce quod quamvis anima humana sit vere sensitiva, et intellectiva, ut tamen est principium hominem constituens, est rationalis. Certum est autem, quod illud, quod est forma et pars substantialis rei, potius constituit rem, quam illud, quod est pars consubstantialis solum ; ut patet in exemplis. Quamvis enim nasus et oculus, sint consubstantialia homini, quia cum neutrum sit forma ejus vel adæquata materia ; per consequens, nec ita principaliter constituunt hominem, sicut sua materia. et sua forma.

Unde Damascenus ostendens, quod anima, ut rationalis, non sit solum pars substantialis, quia talis non est omnino principalis, sed

ALEXANDER ALENSIS

similiter major est convenientia inter corpus cœleste et elementatum, quam inter incorporeum et corpus, sed corpus cœleste non conjungitur, ut faciat unum in natura cum elemento vel elementato; ergo nec incorporeum facit unum cum elemento et elementato, sed anima rationalis et corpus humanum sic se habent, sicut incorporeum et corpus elementatum : ergo non conjunguntur, ut fiat unum in natura ex illis. Quod autem corpus cœleste non faciat unum in natura cum elemento, vel elementato : probatur per hoc, quod illud corpus non esset simplex : ergo esset compositum ex naturis diversorum corporum, sed nullum est tale nisi ele-

distant, ut quinta essentia et elementa, conjungibilia sunt ad unum constituendum, quam ea quæ plus distant, sicut sunt corporeum et incorporeum : et non uniuntur ad unum constituendum cœlum et elementum : ergo nec corporeum, et incorporeum, anima scilicet et corpus.

Adhuc, ratio Platonis fuit, quod quæcumque uniuntur in unum, quod neutrum unitorum est, distant a formis quibus unumquodque unum est in seipso. Et probabat hoc : quia si non distarent a formis illis, per unionem non unirentur, sed remanerent distincta, et quod aliqua remaneant distincta et conjunguntur in unum, illa duo non possunt esse unum. Si ergo anima unitur corpori, ipsa unione anima incipit distare a propria natura : sed hoc est falsum : quia sic simul confunderentur corpus et anima, et neutrum remaneret quod erat prius : ergo videtur, quod anima non potest uniri corpori ad unum constituendum.

SANCTUS BONAVENTURA

creaturam esse factam propter participationem divinæ bonitatis, quasi dicere, creaturam esse factam, ut sit ; sed hoc nihil est : ergo etc.

2° Item, de *composito* videtur. Omne enim compositum, quod Deus facit, facit salva proportione — semper enim formam conjungit materiæ summe proportionabili — sed creaturæ spiritualis ad corporalem nulla aut valde modica et longinqua est proportio : ergo nullo modo deberet Deus hæc unire ut perfectionem perfectibili. Quod non sit proportio, patet : spirituale enim est simplex, corporale habet partium infinitatem.

3° Item, corporale est corruptibile, et ita habet durationem finitam; spirituale autem incorruptibile, et ita habet durationem infinitam; si ergo « finiti ad infinitum nulla est proportio (1) », patet etc. *Si tu dicas*, quod corpus fuit incorruptibile a conditione prima : tunc ergo saltem, postquam corruptibile fuit, debet cessare unio.

4° Item, de *pure spirituali* videtur. Omne quod Deus facit, debet facere salva connexione naturarum; sed natura generis essentialiter est connexa differentiæ : ergo si animatum et sensibile est connexum rationali, ergo impossibile est, quod aliquid fiat habens rationem, quin habeat vegetationem et sensum, sive quin sit animal. Sed animal est substantia composita ex spirituali et corporali : ergo etc. Et

(1) Aristot. I, de Cœlo et mundo text. 52. (c. 6.)

RICHARDUS A MEDIAVILLA

dependens, et partim independens: non primo modo, quia tunc corrumperetur per corporis corruptionem, quod falsum est. Nec tertio modo, quia cum sit simplex non habet partem et partem: restat ergo quod sit totaliter a corpore independens. Sed omnis forma aliquo modo dependet a sua materia, ergo anima rationalis non est humani corporis forma.

4° Item cum forma sit nobilior pars compositi, et compositum debeat a nobiliori parte denominari, magis debet homo dici spiritus, quam corpus, sed hoc falsum est: hæc enim falsa est, homo est spiritus: hæc enim vera est, homo est corpus, ergo anima intellectiva cum sit spiritus, non est humani corporis forma.

5° Item homo non est hominis specifica forma. Sed anima rationalis est homo, dicit enim Avicen. 6. naturalium lib. 3. cap. 7. de anima rationali, quod ipsa verissime est ego, aut quod ipsa est ego regens hoc corpus, ergo non fuit ipsius Adæ forma specifica.

FUNDAMENTA. CONTRA. — 1° Philosophus de anima (1). Intelligere est actus conjuncti ex anima et corpore, quod non esset verum nisi anima intellectiva esset humani corporis forma. Sed forma compositi nobilissima, est specifica: ergo cum in homine nulla sit nobilior forma quam anima intellectiva, videtur quod ipsa fuerit ipsius Adæ, et cujuslibet alterius hominis sit forma specifica.

2° Item Porphyrius: Sumus ra-

(1) T. com. 12.

JOANNES DUNS SCOTUS

quod sit pars principalis, ac per hoc formalis, quia materia non est, subdit, *lib.* 3, *cap.* 16. *Singularis*, inquit, *homo ex duabus naturis constitutus est, anima et corpore.* Et loquitur de anima, de qua scilicet dixit *animam rationalem per insufflationem.*

2° Hujus sententiæ videtur esse Augustinus, *de Spiritu et Anima* (1), *cap.* 15. *Misera* (inquit) *societas carnis et animæ; spiritus vitæ et limi terræ; sicut scriptum est*, Fecit Deus hominem de limo terræ; et inspiravit in faciem ejus spiritum vitæ; *dans ei sensum et intellectum, ut per sensum limum sibi sociatum vivificaret, et per intellectum regeret.* Et infra; *Plenum fuit miraculo, quod tam diversa; et tam divisa ab invicem ad invicem potuerint conjungi; nec minus fuit mirabile quod limo nostro Deus seipsum conjungit, ut sibi invicem unirentur Deus et limus, tanta sublimitas, et tanta vilitas.....*

3° Hujus opinionis est Richardus de S. Victore *I parte lib.* 4 *de Trin. cap.* 16. *Proprium est mixtorum habere substantiale esse ex sola propagatione; proprium enim est hominum habere substantiale esse ex propagatione simul et ex procreatione, nam caro propagatur, anima procreatur.* Ecce quod esse substantiale datur homini, ut homo est per animam, et non per sensibilem; ergo ut est intelligibilis: esse autem secundum rem semper est a forma.

(1) Cet ouvrage n'est pas de saint Augustin, mais d'un moine cistercien. Voir *Histoire littéraire*, tom. XII, p. 681.

ALEXANDER ALENSIS

mentatum : ergo esset elementatum, sed elementatum non componitur nisi ex elementis : corpus autem cœleste non est elementum : ergo non est, ex quo componitur elementatum : ratio autem elementi est, ex quo cum alio in potentia fit aliquid in actu. Cum ergo hæc ratio removeatur a corpore cœlesti, corpus cœleste non est faciens unum in natura cum aliquo corpore inferiori, cum ergo magis distent anima rationalis et corpus elementum, vel elementatum, non faciunt unum in natura.

Præterea, corpus cœleste non est naturaliter divisibile : ergo nec segregabile, vel congregabile, sed quod non est tale, non est unibile cum alio corpore : ergo corpus cœleste non est unibile : ergo nec anima rationalis per hunc modum multo fortius.

2° Item, quæcumque sunt completa in suo genere, non habent possibilitatem (prout hujusmodi) ad ulterius ens. Unde ignis et aer, ut sunt in sua sphæra, completa

2° Adhuc objicit Plato, quod secundum nullum naturæ ordinem duo in seipsis perfecta, perfectionibus suis naturalibus conjungibilia sunt ad unum constituendum, maxime si duæ sunt hypostases. Hoc etiam probabat per inductionem in omnibus. Et si forma et materia constituunt unum, non sunt hypostases perfectæ. Similiter si universale in particulari est unum secundum esse, universale non est hypostasis. Sed anima rationalis hypostasis est perfecta et hoc aliquid: corpus organicum hypostasis perfecta et hoc aliquid : ergo secundum naturam non sunt conjungibilia ad unum constituendum.

SANCTUS BONAVENTURA

hoc videtur dicere Philosophus (1) « Quod vegetativum est in sensitivo, sicut trigonum in tetragono », et hoc in rationali, sicut tetragonum in pentagono ; sed nunquam Deus facit tetragonum sine trigono, nec pentagonum sine tetragono et trigono : ergo etc.

3° Item, nihil facit Deus nisi ex magna dilectione, ergo quod melius est naturæ unicuique. Aut ergo naturæ spirituali melius est esse separatum, aut melius est esse conjunctum ; quocumque dato, altera differentia tollitur.

FUNDAMENTA. — SED CONTRA (a) 1° : Decuit Deum ita res facere, ut essent in manifestationem suæ *potentiæ* ; sed potentia manifestatur in productione rerum multum distantium et in earum conjunctione —

(1) Lib. II de anima, text. 31. (c. 3.)

(a) Pour distinguer nos annotations de celles que nous empruntons à l'édition de Quaracchi, nous nous servirons de lettres comme signes indicatifs. Voici comment, d'après Étienne Brulifer, se divise toute question traitée selon la méthode des Scolastiques. « Notandum quod omnis quæstio vere scholastica dividitur in tres partes, scilicet : *in caput*, et sunt argumenta pro et contra. Et illa non debent accipi pro auctoritate. Aliquando enim procedunt ex suppositione falsi, quod tamen reputatur verum ab illo contra quem arguitur. Secunda pars est *corpus* quod continet quæstionis decisionem. Tertia pars sunt *pedes*, qui sunt argumentorum solutiones. » (Stephanus Brulifer in Reportata ad sanctum Bonaventuram. — Prologus Libri primi Sententiarum (p. 4. col. 3a). Venetiis, 1504.)

RICHARDUS A MEDIAVILLA

tionales (1); hoc autem non esset nisi anima rationalis esset hominis completiva forma, cum ratiocinari sit ultimus actus ipsius hominis inquantum est natus cognoscere quid sibi in hoc corruptibili corpore potest competere per naturam (2).

3° Item Avic. primo Metaph. suæ cap. 3 : rationale non acquirit animali intentionem animalitatis. Sed acquirit ei esse in effectu. — Intendens loqui de effectu completo. — Illud autem per quod habet homo esse in effectu completo, est forma per quam homo reponitur in specie; ergo anima rationalis est ipsius hominis forma specifica.

CONCLUSIO.

Cum ratiocinari sit actus nobilissimus naturalis hominis, debet ei per nobilissimam partem ei convenire, nempe per formam specificam; cumque per rationalem conveniat, ipsa erit forma hominis specifica.

RESPONDEO quod anima rationalis fuit ipsius Adæ forma specifica, et etiam cujuslibet hominis sua anima intellectiva est, forma specifica :

4° Homo enim experitur se ratiocinari, non tantum de intentionibus particularibus : sed etiam de intentionibus universalibus ; hanc ergo actionem habet homo

(1) Cap. de Differentia, ad finem.

(2) Nous préférons la version des *Quodlibeta*, où Richard s'exprime ainsi « inquantum est natus cognoscere, quæ sibi potest (possunt) convenire per naturam, maxime in hoc corruptibili corpore ». (Primi Quodlibeti qu. 2).

JOANNES DUNS SCOTUS

4° Ambrosius super illud *Psalmi* 118. *octonario* 10. *Manus tuæ Domine fecerunt me ; et plasmaverunt me, In hoc*, inquit, *genere substantiæ alia est facta substantia, alia figurata.* Et voca *factum* creatum. Item Augustinus, *super Genesim ad litteram, lib.* 6. *cap.* 11. videtur idem dicere; *Visibiliter*, inquit, *homo in corpore invisibiliter in anima, constans ex anima et corpore.*

5° Quamvis autem secundum quod Commentator exponit, Aristoteles videatur dixisse intellectum non esse formam hominis, volentibus tamen ipsum exponere catholice, hoc videtur de intellectu sentire (1). Unde 12. *Metaphys. in illo textu* 16. *et* 17. *Et causæ moventes, etc*, ponit differentiam inter efficientem et causam formalem ; et est sententia sua, quod causa efficiens præcedat effectum ; *Causæ* (inquit) *moventes sunt, quia præcedunt tantum hanc naturam et formam :* et loquitur de materia propria ; *Hæc* (inquit) *sunt simul ;*

(1) A la fin de sa vie Duns Scot ne conserva plus aucun doute sur le vrai sentiment d'Aristote, car parlant du sentiment d'Averroës il dit en propres termes : « Iste est vilissimus, et irrationabilissimus, inter errores omnes Philosophorum, et *manifeste contra intentionem Magistri sui.* Irrationabilissimus est, quia magis vilificat naturam humanam, quam aliquam aliam, ubi non est necesse : et natura humana secundum principia Magistri sui, *tertio de anima; et primo de Cœlo et mundo* semper dignificanda est, quantum potest sine conditione. » (Opera omnia. Reportata in 4, dist. 43, qu. 2. Tom. XI, p. 835)

ALEXANDER ALENSIS

sunt : in quo genere nec habent possibilitatem (prout hujusmodi) ad aliquid unum in natura. Cum ergo anima rationalis, et corpus humanum se habeant ut entia completa in suo genere : (In genere enim corporeorum est completissimum corpus : in incorporeorum genere valde completum est anima rationalis, ut per se potens subsistere) ergo prout hujusmodi non habent possibilitatem ad ulterius ens in natura, sed omnia conjungibilia in unum natura, sunt possibilia : ergo anima rationalis et corpus illud non sunt conjungibilia.

3° Item, videtur ex similitudine *microcosmi et megacosmi* : nam non fit unum ex motore cœli et cœlo : ergo pari ratione ex motore corporis humani et corpore humano.

4° Item, quæcumque substantiæ non habent communem materiam : non uniuntur, adinvicem in unam naturam, sed anima rationalis et corpus humanum sunt hujusmodi : ergo non uniuntur,

3° Adhuc ad idem objicit, quod anima et corpus ad invicem habent se sicut motor et mobile : ex motore autem et mobili secundum naturam non fit unum, sed motor manet distinctus in se, et mobile distinctum in se, ut patet in nauta et navi, et cœlo et motore cœli, qui secundum Philosophos est intelligentia. Intelligentia autem et secundum Stoicos et secundum Peripateticos nulli unibilis est, licet inconfuse procedat per omnia nullo sibi obstante, nec corporeo, nec incorporeo. Cum ergo anima rationalis sit unum intellectualium, nulli unibilis est ad constituendum tertium.

SANCTUS BONAVENTURA

nam potentia tanto virtuosior ostenditur, quanto potest super magis distantia — sed prima et summa distantia substantiarum est inter corporeum et incorporeum, quia primæ differentiæ generis (1) sunt ergo ad hoc, quod divina potentia manifestetur plene necesse fuit substantiam spiritualem et corporalem producere, rursus productas unire.

2° Item, decuit Deum sic res producere, ut manifestaretur ejus *sapientia* ; sed sapientia artificis manifestatur in ordinis perfectione ; omnis autem ordo habet de necessitate infimum et summum et medium. Si ergo infimum est natura pure corporalis, summum natura spiritualis, medium composita ex utraque ; nisi hæc omnia fecisset, non ostenderetur perfecte Dei sapientia : oportuit igitur hæc omnia fieri. Unde Augustinus duodecimo confessionum (2) : « Duo fecisti Domine, unum prope te et aliud prope nihil. »

3° Item, Deum decuit sic res producere, ut manifestaretur ejus *bonitas* (*a*) : sed bonitas consistit

(1) Supple : supremi, i.e. substantiæ.

(2) Cap. 7, n. 7.

(*a*). Ces trois preuves de saint Bonaventure, avec la Doctrine qu'elles démontrent, se trouvent assez clairement exprimées dans ces paroles du premier chapitre de la Constitution dogmatique *De Fide catholica* du concile du Vatican. « Hic solus Deus *bonitate sua* et *omnipotenti virtute*..... *liberrimo consilio* simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et

RICHARDUS A MEDIAVILLA

per aliquid sui principaliter, non per materiam, nec per aliquam substantialem formam incompletam, nec per accidentalem formam, quia cum ratiocinari sit ultimus actus, et nobilissimus quem possit homo naturaliter habere sub ratione qua natus est cognoscere, oportet quod sibi conveniat principaliter per nobilissimam sui partem. Nobilissima autem pars compositi est forma specifica : ergo ratiocinari principaliter convenit homini per suam formam specificam. Sed certum est quod sibi convenit per animam rationalem, quia, ut dicit Philosophus 2 de anima (1) : Anima est quo vivimus, et sentimus, et movemur, et intelligimus primum : ergo forma hominis specifica est anima rationalis (2).

(1) T. com. 24.

(2) Les éléments de cette preuve de Richard se retrouvent avec de grands développements dans le *Scriptum Oxoniense* de Duns Scot. Nous croyons utile de reproduire ici ces faits attestés par la conscience : « Experimur in nobis, quod cognoscimus actu universale ; experimur enim quod cognoscimus ens, vel qualitatem sub ratione aliqua communiori, quam sit ratio primi objecti sensibilis, etiam respectu supremæ sensitivæ. Experimur etiam quod cognoscimus relationes consequentes naturas rerum, etiam non sensibilium, et experimur, quod distinguimus omne genus sensibilium ab aliquo, quod non est illius generis. Experimur quod cognoscimus relationes rationis, quæ sunt secundæ intentiones, scilicet relationem Universalis, Generis, et Speciei, etc., et

JOANNES DUNS SCOTUS

si enim homo est sanus, tunc sanitas et homo sunt insimul ; et figura sphæræ cupreæ, et sphæra cupri sunt insimul. Si autem remanet aliquid in postremo ; (hoc est, si destructo composito, remaneat aliqua forma) *quærendum est de hac, in quibusdam enim non est impossibile : verbi gratia, si anima est talis dispositionis, non tota, sed intellectus.* Ecce quod expresse distinguit intellectum contra sensum, et sicut distinctum ponit, ipsum esse formam separabilem. *In 2. etiam de anima, text.* 21, dicit, quod intellectus videtur *alterum genus animæ.* Et in eodem dicit : *Si aliquod commune animæ omni oportet dicere, erit utique actus primus corporis organici physici.* Vocat autem formam, ut in eodem patet. Videtur igitur, quod hæc sit mens omnium Sanctorum, et Philosophorum, quod cum homo et quodlibet compositum constet ex duobus principiis, materiali et formali, quod anima rationalis, ut rationalis, sit formale principium hominis.

6° Verum quia, sicut alias est ostensum, ad experimentum animæ intrinsecus, omnis certitudo, quam habet anima de aliquo in via, reducitur, sicut esse mobile ad immobile, sic per experimentum, quod est omnis nostræ certitudinis principium, patet quod intellectus forma sit hominis. Circa quod est ostendendum, quia per actus in notitiam potentiæ, et per potentiam in notitiam substantiæ devenimus, quod intelligere actus est non solius animæ, sed et compositi, quod autem ista sit doctrina

ALEXANDER ALENSIS

ut conjungantur in una natura.

FUNDAMENTA. 1° Contra Augustin. « *Sunt corporis et animæ quædam similia, scilicet, supremum corporis, et infimum animæ, quibus sine naturali confusione personali tamen unione facile conjungi possunt: similia enim gaudent similibus* » sed anima, quæ vere spiritus, et caro, quæ vere corpus est, in suis extremitatibus convenienter et facile uniuntur in phantastico animæ, quod corpus non est, sed simile corpori; et sensualitate carnis, quæ vere spiritus est, quia sine anima fieri non potest.

2° Item in eodem. « *Convenientissima media sunt carnis, et animæ : sensualitas carnis, quæ maxi-*

SANCTUS BONAVENTURA

in diffusione et communicatione sui in alterum: si ergo sua bonitas consistit in communicatione actus nobilissimi, qui est vivere et intelligere, decuit, ut non tantum daret alii potentiam vivendi et intelligendi, sed etiam potentiam alii communicandi. Si ergo vivens et intelligens est substantia spiritualis, quod autem vivificatur et per intellectum perficitur est corpus: ergo ad perfectam bonitatis manifestationem necesse fuit, fieri substantiam spiritualem et corporalem. Sed hoc non perfecte manifestarent, nisi una alteri communicaret, et hoc non potest esse nisi per unionem : ergo necesse *fuit* facere compositam ex utraque.

4° Item, hoc non solum videtur ratione theologica, sed etiam philosophica : quia si est ponere unam differentiam contrarietatis, et alteram (1) : si ergo corporale, et spirituale : et si ponere est extrema componibilia, ergo et medium : ergo etc.

CONCLUSIO

Triplex illud genus substantiæ requiritur propter triplicem perfectionem universi.

RESPONDEO : Dicendum, quod ad

1° SED CONTRA hoc est quod dicitur in lib. de spiritu et anima, cap. 14, sic : « Sunt corporis et animæ quædam similia, corporis scilicet suprenum, et spiritus infimum, quibus sine naturarum confusione, personali tamen unione facile conjungi possunt : similia enim similibus gaudent. » Et determinat parum infra quæ sint illa similia sic dicens : « Anima quæ vere spiritus est, et caro quæ vere corpus est, in suis extremitatibus convenienter et facile uniuntur in phantastico animæ, quod non est corpus, sed simile corpori, et sensualitati carnis quæ vere spiritus est, quia sine anima fieri non potest. » Ergo videtur, quod secundum ista extrema utriusque animæ fit unibilis corpori.

2° Adhuc infra ibidem. « Convenientissima media sunt et carnis et animæ sensualitas carnis, quæ maxime ignis est, et phantasticus spiritus qui igneus vigor dicitur et cœlestis origo : quo fit mira societas carnis et animæ, spiritus vitæ et limi corporalem, angelicam videlicet et mundanam, ac deinde humanam quasi communem ex spiritu et corpore constitutam (*Conc. Lateran. IV. c. 1. Firmiter*). »

(1). Aristot. II. de cœlo et mundo, text. 18, (c. 3.) : At vero si terram (necesse est esse), necesse est, et ignem esse; contrariorum enim, si alterum natura est, necesse, et alterum esse natura, si sit contrarium, et esse quamdam ipsius naturam.

RICHARDUS A MEDIAVILLA

5° Præterea omnes appetimus beatitudinem. Unde beatus Augustinus 13 de Trinit. cap. 8. dicit quod ad hoc natura compellit, cui summe bonus et immutabiliter verus Creator hoc indidit. Sed secundum Philosophum 3. de anima (1). Natura nihil facit frustra; et secundo Cœli et Mundi (2) dicit, quod natura nihil facit vanum. Appetitus autem naturalis esset vanus et frustra, si rem appetitam nec

oppositionis, et aliarum intentionum Logicalium. Experimur quod cognoscimus actum illum, quo cognoscimus ista, et illud, secundum quod inest nobis ille actus, quod est per actum reflexum super actum rectum, et susceptivum ejus. Experimur, quod assentimus complexionibus sine possibilitate contradicendi, vel errandi, utpote primis principiis. Experimur denique quod cognoscimus ignotum ex noto per discursum, ita quod non possumus dissentire evidentiæ, discursus, nec cognitionis illatæ; quodcumque istorum cognoscere est impossibile alicui sensitivæ potentiæ attribuere : ergo etc

Si qui autem proterve neget illos actus inesse homini, non est cum eo ulterius disputandum, sed dicendum sibi quod est brutum : sicut nec cum dicente, non video colorem ibi, non est disputandum, sed dicendum sibi, tu indiges sensu, quia cæcus es. Ita quodam sensu, id est, perceptione interiori, experimur istos actus in nobis, et ideo si quis istos neget, dicendum est eum non esse hominem, quia non habet illam visionem interiórem, quam alii experiuntur se habere. » (Opera omnia. in lib. 4. Sentent. dist. 43, Quæst. 2. Tom. X, p. 24-25).

(1) T. com. 45.

(2) T. com. 50.

JOANNES DUNS SCOTUS

Philosophorum, patet per Aristotelem *l. de anim. text.* 12 ubi nostram quæstionem de opinione intelligendi simul cum aliis habet, interrogat dubitative, passiones utrum sint communes, an sit aliqua animæ propria? Et subdit : *videtur autem plurimarum nullum sine corpore pati, aut facere aut irasci, confidere, et omnino sentire, maxime autem videtur proprium animæ intelligere, nec tamen hoc sine corpore.* Et inferius contra Platonem, qui dicit animam in corpore movere seipsam, sumendo motum large pro quolibet actu animæ, dicit Aristoteles, quod nullus motus est animæ, sed conjuncti. Unde dicit, *l. de anima, text.* 63. *Si enim, et quam maxime dolere, aut gaudere, aut intelligere, motus sunt, et unumquodque moveri aliquid, moveri tamen ab anima est.* Sequitur, *text.* 64. *Dicere autem animam irasci, simile est ac si aliquis dicat eam texere, vel ædificare.* Et contradicit de omnibus actionibus, quarum anima est principium, dicens sic, *Melius enim fortassis est non dicere animam misereri, aut addiscere, aut intelligere, sed hominem anima* : sic concludit *text.* 66. *Intelligere autem et amare non sunt illius passiones,* sed compositi, *hujus* hominis *habentis illud, ut habet illud.*

Hoc etiam patet ratione : quia, ut claret ex præcedentibus, cum forma non agat, sed compositum, si anima existens in composito, et non totus homo ageret, anima ut est in corpore, *esse* haberet non perfecte communicans corpori sicut enim *esse* communicatur, ita

ALEXANDER ALENSIS

me ignis est; et phantasticus spiritus, quod igneus vigor dicitur et cœlestis origo : mira societas carnis et animæ, spiritus vitæ et limi terræ. » Sic enim scriptum est : « *Fecit Deus hominem de limo terræ* », et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ.

3° Item. Ex ratione, quam ponit Philosophus, arguitur : *anima est perfectio corporis physici organici*, etc.

4° Item, omne id, quod communicat alteri in passionibus convenit in unum cum illo, sed anima et corpus communicant in passionibus : ergo etc. Quod autem communicant in passionibus, patet per hoc; quod ad mutationem factam in corporibus sequitur immediate mutatio in animabus, et econverso : ut in gaudio, et tristitia, et hujus modi passionibus.

5° Item, omne, quod continet alterum, et salvat per modum for-

terræ. » Sic enim dicit scriptura Genes. 2. Inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ.

3° Adhuc arguunt quidam per rationem quæ enim diffiniuntur ad unum constituendum, unibilia sunt : anima rationalis et corpus organicum definiuntur adinvicem ut perfectio ad perfectum : ergo ad unum constituendum unibilia sunt.

4° Adhuc. Quæcumque communicant sibi invicem in passionibus et operationibus, conjuncta sunt, ut probat Aristot. in 1. Politicorum. Anima rationalis et corpus in passionibus et operationibus communicant sibi. Ergo in uno constituto unita sunt et conjuncta.

5° Adhuc, Gregorius Nissenus dicit, quod continens semper est

SANCTUS BONAVENTURA

perfectionem universi hoc triplex genus substantiæ requiritur. Et hoc propter triplicem perfectionem universi, quæ attenditur in amplitudine *ambitus*, sufficientia *ordinis* influentia *bonitatis*, in quibus tribus exprimit in causa triplicem perfectionem, videlicet *potentiæ sapientiæ* et *bonitatis*. Unde concludendæ sunt rationes ad hoc inductæ (*b*).

(*a*) L'homme n'est-il qu'une espèce du règne animal ou bien constitue-t-il un véritable genre placé entre l'animal et l'ange, mais avec des différences qui le séparent aussi bien de l'un que de l'autre? En un mot trouve-t-on rigoureusement dans le monde le *triplex genus substantiæ* dont parle saint Bonaventure? On peut consulter sur ce point le Révérend père Hilaire : *Theologia Universalis*, tom. II, p. 525 et l'abbé Moigno *Les Splendeurs de la Foi*, tom. I p. 411 et surtout tom. IV p. 48. Parmi les paroles qu'il cite en faveur de son sentiment, celles de M. de Quatrefages, méritent d'être reproduites : « L'homme diffère de l'animal tout autant et au même titre que celui-ci diffère du végétal; à lui seul il doit former un règne, le règne homme ou le règne humain; et ce règne est constitué nettement, solidement, par des caractères de même ordre que ceux qui séparent les uns des autres les groupes ou règnes primordiaux : minéral, végétal, animal. »

(*b*) Voici comment Etienne Brulifer développe et expose la conclusion de saint Bonaventure. « Ad perfectionem universi requiritur triplex genus rerum, scilicet quod aliqua sit corporalis, alia spiritualis, alia composita ex utraque, ut elementa. Alia conclusio : perfectio universi consis-

RICHARDUS A MEDIAVILLA

per se, nec per alium posset consequi. Nos ergo possumus consequi beatitudinem. Sed plena beatitudo non potest haberi sine clara Dei visione, ergo possumus, cum adjutorio Dei attingere ad claram Dei visionem. Sed non possumus Deum videre, nisi per potentiam intellectivam : ergo de essentia hominis est anima habens potentiam intellectivam. Sed constat quod nulla pars hominis nobilior est anima intellectiva. Cum ergo nobilissima pars compositi sit ejus forma specifica. Sequitur quod anima intellectiva est hominis forma.

6° Præterea Philosophus 2. de anima (1), dicit, quod si aliquid commune in omni anima oportet dicere erit utique : primus actus corporis physici, organici. Sed anima intellectiva est (2) : unde dicit Philosophus 2. de anima (3), quod est alterum genus animæ a vegetativo et sensitivo, ergo primus actus corporis physici organici (4). Sed constat, quod nullus actus in homine, id est, forma est nobilior ea, ergo anima intellectiva est nobilissima corporis forma (5).

(1) T. com. 7.

(2) La seconde question du premier *Quodlibetum* ajoute avec raison le mot « anima. »

(3) T. com. 21.

(4) Voici la version de la question seconde du premier *Quodlibetum* « quod est alterum genus animæ a vegetativa, et sensitiva : ergo oportet ponere, quod sit primus actus corporis physici organici .»

(5) Outre les preuves de l'article que nous donnons ici, la seconde

JOANNES DUNS SCOTUS

et operatio, sicut per Philosophum patet 8. *Metaphys. cap. et text. ultimis*, de forma æris, sicut tactum est in secunda difficultate numquam anima, ut est in corpore, vere faceret unum eum corpore : impossibile enim sit imaginari, quod aliqua duo substantialiter faciant unum, et quod eorum actio non sit una, cum actio sit a toto composito.

Item, totus homo meretur, aut demeretur; anima enim separata, etsi intelligat, aut amet, tamen nihil meretur, aut demeretur; ergo dum est in corpore, tota merendi ratio, vel demerendi attribuitur composito, cum ad meritum, et demeritum concurrat actus intelligendi, et volendi, per se : sicut etiam e contrario infertur, quod si nihil possum detestari, aut amare, nisi per intellectum, sequitur quod intelligere, et amare animæ, ut est in corpore, non est totius conjuncti.

7° Item, certum est quod quamlibet speciem sequitur aliqua operatio propria, quia *esse* primum, sive actus primus, est principium actus secundi, et origo ejus, ut colligitur ex principio 2. *de anima, cap. 1. text.* 5. quælibet autem species habet *esse* proprium, et suam actualitatem, ergo quamlibet sequitur sua propria operatio ; nulla autem actio est in homine ultra sensum, in quo non convenit cum animalibus nisi intelligere, aut velle, sive libere agere; ergo aut homo non est propria species, aut homo est solus intellectus, ut dixit Plato, aut si est compositum, ejus operatio est, intelligere, et libere agere.

ALEXANDER ALENSIS

mæ ; facit unum cum illo, quod continetur et salvatur, sed anima est hujusmodi : ipsa enim continet et salvat corpus existens in corpore : recedente vero, destruitur et dissolvitur corpus : ergo ipsa est perfectio corporis.

RESOLUTIO

Anima, et corpus ita profecto conjungibilia sunt : ut ex eis una natura fiat.

Ad quod dicendum, quod conjungibilia sunt anima et corpus : et uniuntur in unum, ut fiat una natura.

1° Ad objectum autem in contrarium dicendum est, quod licet incorporeum quod per se continens est : contentum autem quod continentia indiget ne dissolvatur, semper corpus est : continens autem et contentum semper conjuncta sunt et unita et unum constituunt : Anima rationalis est continens, corpus contentum : cujus probatio est, quod dicit Aristot. in fine primi de anima, quod anima continet corpus. Et addit signum dicens : Egrediente enim anima expirat corpus et marcescit et dissolvitur. Ergo anima rationalis unibilis est corpori ad unum constituendum.

SOLUTIO. — Dicendum, quod absque omni dubio anima rationalis et quæcumque alia anima et ex ordine creationis et ex ordine naturæ unibilis est corpori ad unum animatum constituendum : et operationes vitæ quæ essentiales sunt et naturales, præter intellectuales solas, non potest exercere nisi per corpus et in corpore. Intellectuales autem exercet sine corpore : quia secundum illas separata est, ut in antehabitis determinatum est quæstione de diffinitionibus animæ.

SANCTUS BONAVENTURA

SOLUTIO OPPOSITORUM. — 1° A[illegible] opposita respondendum est. [illegible] objicitur, quod in operibus salv[illegible] debet esse ordinatio, ut omn[illegible] fiant propter divinam bonita[illegible] participandam ; dicendum, q[illegible] *fieri* propter divinam bonitatem [illegible] dupliciter : aut *ostendendam*, et [illegible] facta sunt cuncta ; omnia enim [illegible] exprimunt divinam bonitatem ; a[illegible] *participandam*, et hoc dupliciter [illegible] aut quia sunt *nata participare*, [illegible] quia *serviunt* participantibus. Prim[illegible] modo conditæ sunt creaturæ spirituales, secundo modo corporales : ipsæ tamen aliquo modo *partici*[illegible]*pant* ; sed in earum participatio[illegible] status non est, sed ordinantur a[illegible] ulteriorem (*a*).

tit in amplitudine ambitus, in sufficientia ordinis, et influentia bonitatis. Tertia conclusio : quod ista triplex perfectio universi ostendit triplicem perfectionem in summo conditore : nam amplitudo ostendit sufficientiam potentiæ, ostenditur sapientia in ordine, et bonitas in diffusione sui. » (Reportata in 2 Sentent. dist. 1, quæst. 8, p. 5, col. 1[illegible]).

(*a*) Voici le commentaire d'Etienne Brulifer sur cette réponse de saint Bonaventure : « Nota quod licet multi sint modi participandi Deum, tamen supremus modus est participare per visionem et fruitionem : et hæc participatio solis convenit creaturis rationalibus et intellectualibus. Omnia creata sunt ad ostendendum bonitatem et magnificentiam Dei, aut ad participandum. Omnis creatura manifestat potentiam, et gloriam, et bonitatem Dei. Solæ creaturæ rationales et intellectivæ sunt factæ propter bonitatem Dei participandam in se et absolute, quod est attingentis visionem et fruitionem, quod

RICHARDUS A MEDIAVILLA

SOLUTIO OPPOSITORUM. — 1° Ad primum in oppositum cum dicitur, quod omnis forma in essendo innititur suæ materiæ etc. Dico quod verum est, si vocas inniti materiæ, naturaliter inclinari ad ipsam ad hoc ut ex ipsa et materia possit unum constitui per essentiam : et si vocas inniti materiæ dependere ab ea quantum ad completum essendi modum. Sed si vocas inniti materiæ non posse esse sine materia, quam perficit, sic dico quod propositio habet instantiam in corporis humani specifica forma, potest enim esse sine corpore, quamvis sine illo non habeat suum completum naturalis existentiæ modum.

2° Ad secundum cum dicitur, quod illud quod est contra natura-

question du premier *Quodlibetum* ajoute encore la suivante : « Item homo potest experiri in se ipso habere potentiam, quæ non debilitatur in actu suo propter excellentiam objecti ; potentia enim per quam cognoscimus universalia non debilitatur in actu suo, propter excellentiam objecti : potentia enim per quam cognoscimus universalia non debilitatur in actu suo propter apprehensionem universalis multum excellentis, imo post apprehensionem talis universalis melius apprehendit universale minus excellens ; sed omnis potentia cognitiva in homine infra intellectivam debilitatur propter excellentiam objecti : quia omnis potentia apprehensiva in homine quæ non intellectiva, est potentia organica : potentia autem organica propter nimiam objecti excellentiam debilitatur in actu suo, vel corrumpitur ; restat ergo quod illa potentia, quæ

JOANNES DUNS SCOTUS

Hoc supposito, quod intelligere sit actio compositi, accedo ad propositum, quod natura intellectiva necessario sit forma illius compositi intelligentis ; et primo sic : Omne principium patiendi reducitur ad materiam, 9. *Metaphys. text.* 2. ergo omne principium agendi reducetur necessario ad formam ; ergo si totus homo intelligit per intellectum, necessario intellectus erit forma hominis primo et per se, aut per aliud : non per aliud, quia tunc homo inquantum homo, non intelligeret, sed inquantum sensibilis, vel aliud : ergo tunc etiam per illud, ad quod intellectus reduceretur, necessario esset principalis forma illius, a quo actio elicitur inquantum tale : ergo aliquid aliud ab intellectu esset principaliter forma hominis, inquantum homo. Nihil autem est dicere, quod intellectivum reducatur ad sensitivum, ut est principium intelligendi ; scilicet quia reduceretur ad ipsum ordine naturæ, inquantum est medium uniendi, sicut forma perfectior per imperfectiores unitur ; nulla tamen forma ad aliam reducitur, ut est principium perficiendi, vel operandi actum proprium : sensitivum enim per se, et non per aliud, dat esse sensitivum ; et sic de aliis, et per consequens, compositum per ipsum elicit actum proprium secundum illam, ut sentire.

8° Item, secundum Philosophum 6. *Metaph. text.* 2. definitio rerum naturalium ex materia et forma consistit ; definitio autem indicat quid est esse rei : ergo quidquid non est materia, vel forma rei, est

ALEXANDER ALENSIS

minus distent in natura corpus cœleste et corpus elementum, vel elementatum ; quam anima et corpus humanum, et illa non faciunt unum per compositionem : nihilominus hæc faciunt unum per compositionem : quia unum illorum est possibile respectu alterius : non tantum ut mobile respectu motoris, sed ut materiale

Ad primum ergo dicendum, quod Plato erravit in hoc, quod putabat, quod nulla duo diversa unirentur in unum, nisi per modum mixti et confusi, ubi utrumque unibilium alterat reliquum. Et hoc non est verum, nisi in corporibus qualitates activas et passivas habentibus : in his autem quæ conjunguntur sibi ad communicandum in una passione scilicet vel opere, non est talis unio, sed utrumque distinctum manet : refertur tamen ad opus modo suo vel passione : et in hoc unum est sicut principans, et alterum sicut subjectum. Et hoc modo junguntur sibi intellectus et appetitus, corpus et anima.

1° Ad aliud dicendum, quod uno modo plus distant corporeum et incorporeum, quam corporeum et corporeum, genere scilicet. Alio modo nihil distant, ordine scilicet communicationis in operibus vitæ et passionibus. Et sic anima et corpus nihil distant, sed immediata proportione se habent adinvicem, nisi quod anima in talibus est sicut principans, et corpus sicut subjectum.

Ad aliud dicendum, quod Plato errabat sicut paulo ante dictum est : quia ponebat unionem ad modum mixtionis vel confusionis : et hoc non est verum : est enim quædam unio ad modum communicationis plurium in uno : et sic unita remanent dis-

SANCTUS BONAVENTURA

2. 3. Quod objicitur, quod in omni conjunctione debet esse sua proportio ; dicendum est quod in conjunctione animæ ad corpus sua est proportio, et *absolute*, et in relatione *ad finem* : *absolute* : nam quamvis supremum spiritus (1) infimum corporis multam habeat elongationem, tamen supremum corporis et infimum spiritus summam habent vicinitatem. Spiritus enim animalis sive rationalis habet potentiam *vivificandi*, potentiam *vegetandi* et *sentiendi* : corpus autem humanum habet *complexionis* æqualitatem, habet *organorum* multiplicitatem, habet rursus *spiritum* subtilitatem, et secundum triplicem differentiam ; habet enim spiritum *vitalem*, spiritum *naturalem* et spiritum *animalem* (*a*).

solum convenit prædictis. Omnes alia creaturæ factæ sunt in obsequium participantibus. » (Ibidem.)

(1) In sequentibus ostenditur, valere hic illam legem cosmicam, quæ dicitur lex continuitatis, et quæ a Dionysio sic enuntiatur : « Supremum inferioris naturæ attingit infimum superioris », a Leibnitio autem : « Natura nunquam saltus facit. »

(*a*) Etienne Brulifer va nous expliquer la nature et les fonctions de ces divers esprits, dont il est souvent question dans les écrits des Scolastiques. « Nota quod differentia est inter spiritum et animam. Spiritus est aliquod corpus subtile non habens magnam corpulentiam. Hæc definitio est communis spiritibus vitalibus, naturalibus, et animalibus. Hoc modo non est anima, sed corpus. Spiritus *vitalis* habet principium in corde, *naturalis* in epate, *animalis* in cerebro. Spiritus *vitalis*

RICHARDUS A MEDIAVILLA

lem inclinationem est ut in paucioribus etc. Dico quod hoc intelligendum est in tota universitate creaturarum. Plures enim sunt creaturæ habentes suum completum existentiæ modum in sua specie, quam sint animæ a corporibus separatæ. In una tamen specie non est inconveniens esse plura individua illius speciei, quæ non habeant suum completum existentiæ modum, usque ad aliquod tempus a Deo determinatum, quam illa quæ habent. Sicut in specie animarum Deo pro nobis aliquid melius providente.

3° Ad tertium dicendum, quod essentia animæ non est totaliter dependens a corpore, nec secundum partem unam dependens, et secundum aliam non dependens. Sed dico quod tota quantum ad suum completum naturalis existentiæ modum est a corpore dependens, et secundum se totam est a corpore independens quantum ad esse simpliciter, quia remanet in actuali esse post corporis corruptionem, quia ut inferius ostendetur

est in homine, per quam apprehendit universalia sit potentia intellectiva ; potentia ergo intellectiva est in homine sed homo non haberet istam potentiam, nisi de essentia ejus esset illa forma, per quam est ista potentia : hæc autem forma est anima intellectiva : ergo anima intellectiva est de ipsius hominis essentia. Et constat, quod non est ejus materia, neque forma imcompleta : restat ergo, quod anima intellectiva sit ipsius hominis forma, per quam reponitur in specie. » (Primi Quodlibeti quæst. 1ª, p. 19. Brixiæ, 1591.)

JOANNES DUNS SCOTUS

extra essentiam, ac per hoc sine illo potest res intelligi : ergo si intellectus, inquantum intellectus, est de essentia hominis, (quod oportet dicere secundum fidem et omnes Doctores) necessario, vel esset materia hominis, vel forma ; non materia, nam illa est corpus organicum ; nec materia spiritualis, quæ est pars animæ ; quia anima humana secundum illam potentiam est hominis forma, de cujus *esse* non est materia, ac per hoc cadit in rationem formæ ; nec est materia per se, ut patet ; ergo non est de essentia hominis.

Nec valet dicere, quod est consubstantialis pars, ut manus, aut nasus, corporis ; quia omnis pars substantialis compositi, aut est materia, aut pars materiæ ; aut forma, vel pars formæ, ut per exempla patet : ergo pars intellectiva, cum non sit materia, nec pars materiæ, aut necessario est forma hominis, aut pars formæ, ut homo est : si est forma, habeo propositum ; si pars, igitur illud, cujus intellectus est pars per rationem aliam ab intellectu, erit forma hominis inquantum homo ; ratio enim totius est alia a ratione singularis partis : ergo etiam intellectus, ut intellectus, non est tota et perfecta ratio hominis, inquantum est homo ; sicut ratio manus, ut est manus, non est ratio corporis humani, ut humanum est.

Item, accipiamus exempla jam dicta de partibus consubstantialibus : nasus et oculus et duæ partes ignis sunt consubstantiales, et unum faciunt suppositum, nec una est forma, aut materia alterius ;

ALEXANDER ALENSIS

respectu suæ perfectionis. Præterea, ut differenter eliciatur actus a potentia animæ, habet illa compositionem cum corpore organico; licet enim anima intellectiva ratione intellectus non determinet sibi organum : nihilominus ratione aliquorum actuum, qui pertinent ad sensibilem, vel vegetabilem, vel eorum qui consequuntur ad intellectum, determinat sibi organum.

2° Ad secundum dicendum, quod licet utrumque in suo genere sit completum : nec respiciat ulterius perfectionem sui generis : ut corpus non respiciat ulterius perfectionem corporalem in natura : nihilominus respicit corpus ulteriorem perfectionem spiritualem sive animalem, quæ est mediante vita : et hæc est perfectio nobilior prædicta. Nec est simile de aliis duobus perfectis, quorum unum est natum per se subsistere sine alterius adjuvamento : talia enim duo non dicuntur in natura unibi-

SANCTUS BONAVENTURA

Comparando igitur *complexi*[illegible] æqualem ad vim *vivificativam* [illegible] medium et vinculum spiritus [illegible] *lis* optimus est **nexus**. Simili[illegible] comparando non **solum** *com*[illegible] *xionis* æqualitatem, **sed et** *orga*[illegible] *zationem* et organizationis perfe[illegible] tionem ad vim *vegetandi* et se[illegible] *tiendi* mediante spiritu *naturali* [illegible] *animali*, optima est proportio [illegible] mirabilis nexus. Unde sicut ter[illegible] et ignis, quæ multum distant, ne[illegible] tuntur duplici medio : *uno*, qu[illegible] magis communicat cum terra, et *reliquo*, quod magis cum igne (1); similiter est in proposito.

est quoddam corpus subtile necessario disponens ad vitam. Unde in corpore animato sunt quædam corpora parva et subtilia, sine quibus anima non potest vivificare corpus, et primo oriuntur in corde et non sunt contigui licet sint contigui cordi : sed mittuntur ad cerebrum et per alia membra, et semper sunt in motu. Spiritus *naturales* sunt corpora subtilia disponentia ad corporis complexiones æquales. Spiritus *animales* sunt corpora subtilia disponentia corpus ut animetur a forma, id est, anima rationali. Isti spiritus dicuntur nexus et vincula, quia per ipsos anima innectitur et vinculatur ad corpus. » (Ibidem.)

tincta secundum formas et proprietates suas, sicut paulo ante dictum est: in nullo enim distinguuntur, nec distant a proprietatibus suis, nisi quod anima in operibus vitæ et passionibus est sicut principans, corpus autem sicut subjectum, et ad electionem animæ motum.

2° Ad aliud dicendum, quod nec anima nec corpus est hypostasis perfecta, sed homo constitutus ex anima et corpore. Corpus enim est, ut dicit Philosophus in secundo de anima, ut materia, et hoc non est hypostasis, sed imperfectum perfectibile : anima, ut ibidem dicit, est sicut forma, quæ etiam non est hypostasis, sed perfectio perfectibilis.

(1) Aristot. II. de cœlo et mundo, text. 18, (c. 3.), duplici ratione probat, quod, si terra est, necesse sit, etiam ignem esse, qui terræ contrarius est : Eadem enim est *materia* contrariorum. Et privatione prior affirmatio; dico autem veluti calidum frigido; quies autem et gravitas (quæ conveniunt terræ) dicuntur per privationem *levitatis et motus* (quæ attribuuntur igni). Cfr. I Sent. dis. 44ª, a. 1, q. 3, et Schol.

RICHARDUS A MEDIAVILLA

ipsa est incorruptibilis per naturam.

4° Ad quartum dicendum, quod sicut spiritus non prædicatur de homine, ita nec corpus inquantum est hominis pars. Sed inquantum imponitur ad significandum illud idem, quod significat homo sub modo tamen interminato, quia sic est homini genus.

5° Ad quintum dicendum, quod prædictum verbum Avicen. falsum est, et contra symbolum in quo dicitur, quod anima rationalis et caro unus est homo.

FINIS

JOANNES DUNS SCOTUS

quæro utrum cum dicitur, *homo videt per oculum*, vel quod *oculus videt*, utrum sit actio totius compositi, ut est totum specificum? Primo patet quod non, per Philosophum in principio 4. *Physic. text.* 22. ubi expresse dicit, quod non est idem movere, aut moveri, quia ejus pars movet, aut movetur; et movere, vel moveri primo, et per se. Nunc secundum Philosophum (et veritatem) 1. *Poster. text.* 11. secundum quod *ipsum, per se et primo* idem sunt: ergo si homo, secundum quod homo, intelligit, necessario per se, et primo intelligit, non ergo per partem substantiæ, quia omnis actio est per partem, sicut quo agit: hoc autem distinguuntur agere per partem, et secundum totum.

Si forte dicas, quod homo non per se et primo intelligit; sicut nec homo primo videt, sed oculus.

JOANNES DUNS SCOTUS

Tunc, cum omne prius a suo posteriori, saltem per intellectum, possit separari, videtur quod homo possit intelligi absque ratione intellectualitatis, sicut potest intelligi absque ratione visionis et absque ratione omnium illorum, quæ insunt sibi per partem, (dico *partem subjective*), omnis autem actio inest sibi per oculum, sicut quo videret, et quod videt.

Item quæro, utrum sit ejusdem rationis uniri formaliter, et substantialiter? et sit idem esse partem formalem et substantialem? si sic, propositum habeo; si non, ergo unum præsupponeret aliud; esse enim unitum formaliter, est esse unitum substantialiter; et non e contrario, ut dicis; ergo uniri formaliter est posterius, aliquid addens, quia *prius* est, a quo non convertitur subsistendi consequentia; ergo hæc unio formalis est perfectior unitate sola substantiali; sed ex unione surgit *esse*, et *unum esse*; ergo cum sensitivum, ut dicis (1), uniatur formaliter et substantialiter, cum a sensitivo sit animal; ab intellectivo sit homo, sequitur quod Socrates verius et perfectius est animal, quam homo; sequitur etiam quod actus consequentes ipsum, ut est animal, sint magis uniti, ac per hoc majoris aspectus, et certitudinis, quam actus intellectivi.

Item, hæc est differentia inter partem formalem et substantialem, quia pars substantialis solum, non

(1) C'est du sentiment de Pierre-Jean Olive, que parle ici Duns Scot.

ALEXANDER ALENSIS

lia : ut ignis in sua sphæra, et firmamentum in sua sphæra : sic se habent ad invicem : adjuvatur tamen unum ab altero quantum ad terminationem figuræ, vel quantum ad rationem motus.

3° Ad illud vero, quod objicitur de comparatione microcosmi et megacosmi, dicendum est, quod in megacosmo non est comparatio corporei ad incorporeum, nisi secundum rationem moventis et moti : corpus enim illud non indiget, ut subsistat per creaturam illam; sed tantum, ut moveatur : corpus vero humanum indiget anima, non tantum ut moveatur, sed etiam ut in esse, in quo est, subsistat et permaneat, et ideo duplicem habet operationem, ut mobilis ad motorem, et perfectibilis ad perfectionem suam : unde unum in natura constituunt, scilicet, hominem.

4° Ad ultimum respondendum per interemptionem majoris : hæc enim est falsa : quæcumque non habent communem naturam (1) non uniuntur : in stantia in composito ex materia et forma.

FINIS

3° Ad ultimum dicendum, quod ex motore et mobili ubi motor non est perfectio mobilis secundum esse naturæ, sed ut nauta et navis se habent, et motor cœli se habet, numquam fit unum : ex motore autem et mobili ubi motor perfectio est mobilis secundum esse naturale, semper fit unum constitutum ex utroque.

(1) Nous trouvons la même version dans trois éditions différentes, cependant nous préférerions le mot *materiam* au mot *naturam*.

SANCTUS BONAVENTURA

Attenditur etiam perfecta proportio in relatione ad *finem*. Cum enim *animæ* humanæ data sit libertas arbitrii vertibilis et revertibilis, id est potens stare et cadere et resurgere : datum est ei corpus potens mori, et potens non mori, et deinde potens in sempiternum vivificari. *Rursus*, cum anima creata sit « veluti tabula rasa (1), » datum est ei corpus habens organa multiplicia, ut in illo posset perfici scientiis. — Similiter ex parte *corporis* optima proportio est in relatione ad finem. Cum enim sit *ordo* in formis corporalibus — quod patet, quia forma elementi ad formam mixti, et forma mixtionis ad formam complexionis, et rursus vegetabilis ad sensibilem — et non sit *status* in re corporali et imperfecta; non est status ibi, sed ultimo disponunt hujusmodi formæ ad animam rationalem, per quam etiam corpus et natura corporalis efficitur particeps æternæ beatitudinis, aut ergo omnis intentio naturæ corporalis solvitur, aut necesse est pervenire mediante anima rationali in ultimum finem.

4° Quod objicitur, quod in opere Dei debet salvari naturarum colligatio; dicendum, quod verum est; sed sensibile et vegetabile non sunt de necessitate rationalis, nisi quod est rationale per unionem (*a*). *Ani-*

(1) Arist., III de anima, text. 14, (c. 4) : Oportet autem sic (se habere), ut in tabula, in qua nihil est scriptum actu; quod quidem accidit in ipso intellectu.

(*a*) « Duplex est rationabile, dit Étienne Brulifer, unum unibile ma-

est necessario de intellectu essentiæ, sicut patet in exemplis dictæ positionis; nasus et oculus partes consubstantiales sunt corporis, non tamen sunt de essentia hominis, quia absque his intelligi potest simile, quamvis partes hujus ligni, vel albedinis, sint consubstantiales; nihilominus amota ista parte, vel illa, lignum, seu albedo, et similia intelligi, et esse possunt : absque autem parte formali nullo modo potest intelligi sub ratione illius *esse*, quod forma constituit, ut in esse sensitivo, nec in esse intellectivo; ergo si intellectus respectu hominis ut homo est, sit solum pars substantialis, sequitur quod homo potest esse, vel saltem intelligi, sine intellectu.

Si dicas, quod est pars aliqua substantialis, sine qua res non potest esse, nec intelligi, ut homo sine capite, vel corde, propter suam principalitatem in materia hominis. Non valet, quia quod homo non possit intelligi sine his partibus; hoc est, quia cor et caput habent principalitatem in materia hominis, ut est materia, vel reducitur ad essentiam materiæ hominis, ac per hoc non potest intelligi homo sine iis, sicut nec sine sua materia. A simili dico, quod homo non possit intelligi sine intellectu, hoc non est, quia intellectus tota anima humana sit dignior ; sed quia est vera forma hominis per se, vel per aliud; sicut caput vere est materia, saltem partialis respectu formæ hominis.

9° Item materia et forma vere sunt correlativa, sicut actus et potentia; nunc autem aspectus potentiæ et proprii actus, ut ostendi, mutuo se claudunt et communicant; ad nihil enim, quod non habet rationem coloris, se extendit per se visus, et color, inquantum color, nihil immutat, nisi visum : ergo simile est in materia respectu formæ, et e contrario, quod nihil est in materia inquantum materia, quod forma proprie non informet, et e contrario : ergo cum corpus humanum sit materia animæ rationalis, secundum auctoritates allegatas, impossibile est, quod aliquid reale sit in tota anima humana, quod corpus humanum non informet; est autem intellectus de substantia animæ humanæ : ergo ; etc.

Item materia, inquantum materia, habet aspectum ad formam: ergo talis materia, inquantum talis, necessario habet aspectum ad formam, inquantum talis forma. Nunc secundum Damascenum, Richardum, et Augustinum, ut patet supra, corpus humanum est materia hominis; ergo habet aspectum ad formam, ut est talis forma : habet autem aspectum ad animam, inquantum anima; et hoc non, quia tunc haberet aspectum ad omnem animam indifferenter : aut ad animam, ut est talis; talis autem solum est triplex, scilicet, vegetativa, sensitiva, et intellectiva: habet ergo aspectum corpus humanum ad animam, ut est ejus forma, in quantum sensitiva, vel vegetativa, vel intellectiva; non in quantum vegetativa, vel sensitiva, propter duo; primo, quia talis materia habet aspectum ad talem formam, ut dat sibi tale esse ; vege-

ma enim, ut prius tactum est (1), cum sit spiritus simplex et purus, non potest uniri carni nisi duplici medio ex parte sui; similiter nec *corpus* complexionatum. Et ideo necesse est, quod interveniat natura vivificandi sive vegetandi, et natura ulterius sentiendi; et ideo in omni homine hæc cadunt. Sed quia angelus est spiritus purus, ideo istis non indiget. — Patet igitur, quod contra veritatem et fidem errant Sadducæi, qui negant, esse spiritum (2). Patet nihilominus, quod errant, Manichæi, qui negant, animam uniri corpori ut perfectibili, sed ut carceri.

5° Quod objicitur ultimo, quod Deus dat unicuique quod melius est; dicendum, quod Deus non dat unicuique quod *simpliciter* melius, quia tunc non faceret res ordinatas, sed æqualiter perfectas; et hoc repugnaret perfectioni, « quia, si essent æqualia, non essent omnia », ut dicit Augustinus (3). Cum ergo dicitur, quod Deus dat unicuique quod sibi melius est, hoc intelligitur secundum *exigentiam ordinis*, et *naturæ*. Naturæ autem animæ competit uniri corpori, naturæ autem angelicæ, separatam esse a

teriæ, et hoc necessario includit naturam animalem; aliud non est unibile materiæ, et hoc non includit animal, et talis est angelus ». (*Ibid*).

(1) Hic ad 2.

(2) Matth. 22, 23 : Sadducæi, qui dicunt, non esse resurrectionem.

(3) Libr. 83 Qq. q. 41, et l. contra adversar. Leg. et Proph. c. 4, n. 6 : quia non essent omnia, si essent æqualia.

corpore. Et ideo illa ratio non valet, quia dilectio Dei non excludit ordinem (*a*).

(*a*) Le P. Marcel de Riez résume très bien toute cette question dans sa Théologie de saint Bonaventure. (Tract. III, disp. IIIe, quæst. 3e. Tom. I, p. 138-139.

FINIS

---

tativum autem et sensitivum non dant esse humanum; alioquin potest homo intelligi absque intellectivo; secundo quia tunc corpus humanum haberet aspectum ad omnem sensitivam et vegatativam : ergo oportet necessario dicere, quod corpus humanum respicit animam, ut est ejus forma inquantum intellectiva.....

Confirmatur hæc ratio, quia si anima rationalis est forma hominis; ergo sicut corpus humanum dicitur *humanum* per id, quod complet rationem corporis talis in tali gradu organizationis, et mistionis, et compositionis, sic anima humana per illud, quo formaliter dicitur *humana*, necessario habet rationem informantis; hoc autem est intellectus, non enim dicitur *humana* per sensum...

10° Item nihil habet rationem inhærentis proprie, nisi forma, vel substantialis, vel accidentalis : ergo si intellectiva non est forma, non habet rationem inhærentis per se; ergo ita habet perfectum modum existendi separatim sicut unita; ergo etiam perfectum modum in-

elligendi ; quod est contra Augustinum, 12. *super Genesim in fine*; cap.35, ubi loquens de anima ostendit, quod inquantum intellectiva, habet modum essendi imperfectum. *Inest*, inquit, *ei quidam naturalis appetitus corpus administrandi, quo appetitu retardatur, ne tota intentione pergat in illud summum cœlum, quamdiu non subest corpus, cujus administratione appetitus ille conquiescat.* Certum est autem, quod pergat per intellectum ; ergo inquantum intellectiva habet naturam inhærentis; per consequens formæ.....

11° Item, mundus et partes ejus appetunt naturaliter unitatem et ligamentum, salva distinctione partium, quanto majorem possunt; sicut membra hominis et rami arboris virtute naturæ colligantur, quanto natura plus potest colligere, salva distinctione membrorum et ramorum : fit autem illud ligamentum secundum gradus essentiarum, inquantum summa infimorum conjunguntur cum infimis supremorum, secundum Dionysium cap. 7.de divinis nominibus : *Scientia*, inquit, *Dei omnium est factiva, et semper concordans omnia, et causa indissolubilis concordationis et ordinationis omnium, finesque primorum conjungit principiis secundorum, et unam conspirativam et harmonicam universitatis pulcherrimam efficit.* Certum est autem quod secundum quod partes universi sunt perfectiores, principaliter universum integrantes, secundum hoc intimius et perfectius, salva tamen eorum actualitate, et distinctione, colligantur. Nunc autem

cum anima intellectiva sit infima in genere substantiarum spiritualium, necesse est ut ipsa, inquantum intellectiva, liget totam materiam incorruptibilium, et corruptibilium naturæ spiritualium : hæc autem conjunctio non fit in corpore incorruptibili, sive cœlesti; quia ad præsens suppono, cum sanctis, ea non esse animata ; fit ergo in corpore corruptibili, Cum igitur, ut superius ostensum est, major et perfectior sit unio et ligamentum, quo res ligatur cum alia, ut forma et pars substantialis, quam solum ut pars substantialis, ut supra ostendi. Nos autem videmus, quod in aliis gradibus entium tale et tantum est ligamentum, quod infimum supremo unitur, non solum ut talis pars, sed ut forma supremo infimi ; sic enim vegetativum ut forma conjungitur misto, et sensitivum vegetativo; ergo multo fortius intellectivum unitur sensitivo ut forma; sed hoc non fit in anima separata: sunt enim, ut dicit positio, tres naturæ formales unius suppositi a se in una spirituali materia : ergo intellectivum erit forma totius naturæ, ut sensitivæ etiam, materialiter acceptæ.

Nec valet, quod dicitur, quod sufficit ad unitatem universi, quod intellectivum uniatur sensitivo, ut pars consubstantialis; quia ostendi, quod intellectivum inquantum intellectivum, debet alicui inferiori uniri ut forma, quia unitur per sensitivum quod est forma, quia anima rationalis conjungit tanquam medium, genus creaturæ corporalis et spiritualis, non ut

sensitiva, quia sic cadit cum genere corruptibilium; nec sensitivum inquantum sensitivum, est infimum supremorum, scilicet, substantiarum spiritualium; immo hoc infimum est intellectivum hominis, infimum enim est de genere illorum, quorum est infimum...

12° Item, in quocumque genere est reperire magis et minus, ibi est reperire simpliciter tale; sed in genere formarum est reperire formas, quæ sunt principium cognitionis secundum magis et minus, nam aliqua animalia habent alios sensus, et non omnes, aliqua omnes; ergo est dare formam, quæ sit principium cognitionis simpliciter acceptæ, et totaliter completæ;

talis autem cognitio non est nisi intellectiva; ergo necessario intellectiva erit in linea formarum.

Item, per eamdem propositionem : In quocumque genere est magis et minus perfectum, est dare simpliciter perfectum illius generis, et consummatum ; sed in linea formarum est dare formas, quæ sunt principium appetendi secundum magis perfectum et imperfectum; ergo et formam, quæ erit principium perfecti appetitus : nam aliqua forma est principium appetitus liberi; hæc autem non potest esse nisi intellectiva; ergo est forma.

FINIS

TABLE DES MATIÈRES

Pages.

Approbations.

Préface I

INTRODUCTION 1

I. Ni Pie IX ni Léon XIII n'ont voulu entraver la liberté d'opinion sur les divers systèmes de la Scolastique. 5

II. Les Souverains Pontifes désirent beaucoup voir les Ordres religieux rester fidèles à leurs Traditions 6

III. Les Souverains Pontifes ont souvent approuvé l'engagement pris par l'Ordre de Saint-François de suivre d'autres Maîtres que saint Thomas. 9

CHAPITRE I. — DES MAÎTRES QUE L'ORDRE FRANCISCAIN S'EST CHOISI. . 13

§ 1. Les Observantins et les Conventuels ont toujours donné la préférence à Scot 14

§ 2. Les Conventuels et les Observantins n'ont jamais complètement exclu de leur enseignement Alexandre de Halès, saint Bonaventure et Richard de Middletown. 16

§ 3. Les Conventuels et les Observantins ont essayé, à plusieurs reprises, d'associer saint Bonaventure à Scot et cherché à lui faire partager la gloire de ce dernier 20

§ 4. Pendant deux siècles au moins, les Capucins se sont attachés de préférence à saint Bonaventure. 25

CHAPITRE II. — ALEXANDRE DE HALÈS. 41

§ 1. Vie d'Alexandre de Halès. 41

§ 2. Estime des contemporains pour les écrits d'Alexandre de Halès . 49

1° *Sentiment des Papes sur la Doctrine d'Alexandre de Halès.* . 50

2° *Estime de saint Bonaventure pour les écrits d'Alexandre de Halès* 53

3° *Saint Thomas regarde Alexandre de Halès comme un Maître.* 53

4° *Albert-le-Grand met à profit les écrits d'Alexandre de Halès.* 57

Pages.

CHAPITRE III — SAINT BONAVENTURE 77

§ 1. Vie de saint Bonaventure. 79
1° *De sa naissance jusqu'au Doctorat* 79
2° *Enseignement et discussion avec les Docteurs de l'Université.* 85
3° *Dernières années de la vie de saint Bonaventure*. 104

§ 2. Caractères de sa Doctrine 110
1° *Par son principe la Doctrine de saint Bonaventure est plus divine que naturelle* 118
2° *En elle-même, elle est solide, sûre, pieuse, juste et dévote* . 129
3° *Dans sa fin la Doctrine de saint Bonaventure est vraiment séraphique*. 132

§ 3. Saint Bonaventure Docteur de la sainte Église 136
1° *Motifs qui ont déterminé Sixte-Quint à déclarer saint Bonaventure Docteur de la sainte Église*. 136
2° *Saint Bonaventure est placé au nombre des principaux et des plus illustres Docteurs de l'Église*. 140
3° *La Doctrine de saint Bonaventure, comme celle des plus illustres Docteurs, doit être employée dans l'enseignement public et privé*. 151

CHAPITRE IV. — RICHARD DE MIDDLETOWN. 153

§ 1. Vie et autorité de Richard de Middletown 153
1° *Richard professeur à l'Université de Paris* 154
2° *Richard examinateur des Doctrines de Pierre Olive*. 159
3° *Richard précepteur de saint Louis de Toulouse* 167
4° *Autorité de Richard de Middletown*. 171

§ 2. La pluralité des formes dans l'homme et la définition du Concile de Vienne 175
1° *Quelle est l'opinion condamnée par le Concile de Vienne* . . 179
2° *La définition du Concile de Vienne a pour premiers auteurs les partisans de la pluralité des formes dans l'homme*. . . . 186

§ 3. Sentiments des grands Docteurs du XIIIe siècle sur l'unité ou la pluralité des formes dans le composé 198

§ 4. Sentiment des Universités de Paris et d'Oxford, au XIIIe siècle, sur l'unité ou la pluralité des formes dans le composé . . . 217
1° *Jean Peckam n'était pas un ennemi de saint Thomas, encore moins un envieux de sa gloire*. 222
2° *L'opinion de l'unité de forme se présentait aux esprits du XIIIe siècle avec un certain caractère de nouveauté* 229
3° *Les Docteurs en général étaient favorables à l'opinion de la pluralité des formes* 232

§ 5. La pluralité des formes et les sciences naturelles 238

CHAPITRE V. — JEAN DUNS SCOT 249

§ 1. Vie de Duns Scot. 256
1° *Vie travestie et embellie de Duns Scot* 256

Pages.

2° *Vie de Duns Scot jusqu'à sa profession religieuse* 262
3° *Duns Scot élève de Théologie, puis professeur à l'Université d'Oxford* 270
4° *Séjour de Duns Scot à Paris et discussion sur l'Immaculée-Conception* 289
5° *Voyage à Cologne et mort de Duns Scot* 298

§ 2. Doctrine de Duns Scot 306
1° *La Foi n'a rien à redouter de la Doctrine de Duns Scot* . . . 307
2° *La raison humaine peut se plaindre de l'obscurité et de la subtilité de la Doctrine de Duns Scot* 315
3° *Duns Scot n'est pas un adversaire envieux de la gloire de saint Thomas* 325
4° *Parallèle entre les Doctrines de Duns Scot et de saint Thomas.* 331

§ 3. Succès et revers de Duns Scot et de son École. 361
1° *Triomphes de l'École scotiste* 361
I. *Opinion des grands Docteurs scolastiques sur l'Immaculée-Conception avant Duns Scot* 362
— 1° *Sentiment d'Alexandre de Halès* 367
— 2° *Sentiment de saint Bonaventure* 372
— 3° *Sentiment de Richard de Middletown* 375
— 4° *Sentiment de saint Thomas* 375

II. *Discussion sur l'Immaculée-Conception à l'Université de Paris* . . 387

III. *Autres triomphes de Duns Scot* 398
— 1° *Victoire sur la Prémotion physique* 399
— 2° *Victoire sur la passivité attribuée à l'un des principes dans la génération* 400
— 3° *Victoire sur l'unité de forme* 401
2° *Luttes glorieuses de Duns Scot et de son École* 403
3° *Revers de Duns Scot et de son École* 416

CHAPITRE VI. — CE QUE L'ORDRE A FAIT POUR LES QUATRE DOCTEURS . . 427

§ 1. Prédominance de l'École scotiste sur l'ancienne École franciscaine 427
1° *Sort différent des disciples de Duns Scot et des disciples de saint Bonaventure* 430
2° *Ouvrages sur l'ancienne École franciscaine jusqu'à 1550* . . 437

§ 2. Au XVIe siècle, un mouvement de retour vers saint Bonaventure se produit dans l'Ordre 442

§ 3. Qui de Duns Scot ou de saint Bonaventure doit être préféré . . 459
1° *Pourquoi l'Ordre a-t-il préféré la Doctrine de Scot à celle des autres Maîtres* 460
2° *Pourquoi l'Ordre aurait dû préférer la Doctrine de saint Bonaventure à celle de Scot* 466

§ 4 La préférence donnée à Scot tend à disparaître de l'Ordre. . . 471

Pag.

CHAPITRE VII. — CE QU'IL CONVIENT DE FAIRE A L'EGARD DES QUATRE MAÎTRES DE L'ÉCOLE FRANCISCAINE 17

§ 1. Idée d'un ouvrage sur les quatre Maîtres de l'École franciscaine. 17

1° *Son exécution est possible* 18

2° *Moyens d'obvier aux inconvénients qui peuvent provenir, soit du silence de l'un des Docteurs, soit du manque de conformité dans la Doctrine* 19

3° *Des éclaircissements que le texte des quatre Maîtres pourrait recevoir* 49

§ 2. Avantages de l'ouvrage proposé. 494

1° *Il est d'une exécution facile* 494

2° *Utilité que présente l'ouvrage en question pour la Doctrine de Duns Scot* 496

3° *Cet ouvrage serait non moins utile à la Doctrine de saint Bonaventure*. 500

4° *Cet ouvrage ferait connaître la Doctrine d'Alexandre de Halès* 503

§ 3. De l'unité de l'âme et du corps dans l'homme 508

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES

Le Mans. — Imprimerie Leguicheux et Cie, rue Marchande, 15.

3 2044 021 078 027

This book should be returned to the Library on or before the last date stamped below.

A fine of five cents a day is incurred by retaining it beyond the specified time.

Please return promptly.

DUE JAN 8 1929

DUE JAN -5 '40

DUE JAN 24 '41

DUE DEC 5 '47

MAY 11 '5

BOOK DAMAGED

JAN 8 1979

JAN 8

SEP 15 1986

FEB 1 1 1996